نقد الوعي العربي

في الوعي والأيديولوجيا

في عصر الثورات

د. محمد شاويش

نقد الوعي العربي

في الوعي والأيديولوجيا
في عصر الثورات

د. محمد شاويش

الفهرس

مقدمة الناشر

لم يكن اشتغال الأستاذ محمد شاويش بموضوع الوعي العربي وليد الأحداث الجارية اليوم على الساحة العربية، ولم يكن نقده لهذا الوعي متأثراً باتجاه جلد الذات الذي تعودناه كثيراً، والذي تحول بين ليلة وضحاها إلى تمجيد مبالغ فيه في عصر الثورات العربية، حتى وجدنا من كان بالأمس يدبج المقالات والقصائد الهجائية بالوعي العربي، والفكر العربي، والشباب العربي، وجدناه اليوم يرفع من كان يهجوه البارحة إلى مصاف الأنبياء اليوم!.

هذا الأسلوب، أسلوب المبالغة في الهجاء والمدح، إن دل على شيء فإنما يدل على رؤية انفعالية، غير تحليلية، تنخدع بالشائع، وتنساق وراء الأحداث، حسب المزاج والسائد إعلامياً وشعبياً.

ما ميز الأستاذ محمد شاويش هو الموضوعية، والفكر التحليلي، دون تأثر بالانفعالات العاطفية، فحينما كنا نقرأ «مدبجات» الهجاء بحق الشعب والمجتمع ووعيه، كان الأستاذ محمد يبين الجوانب السلبية والإيجابية

الموجود في المجتمع بموضوعية وأسلوب تحليلي ينتبه للأحداث ويتفاعل معها تفاعلاً هادئاً واضحاً، يعبر عن رؤية تعرف دواخل الأمور، وتنتبه لأدق التفاصيل، وتؤمن بإمكانات المجتمع، وعراقة الحضارة العربية الإسلامية، وتعرف الأخطار التي تهدد هذه الحضارة والمجتمع.

وحينما رحنا نقرأ «مدبجات» المديح بالوعي العربي، والشباب الثائر، والقدرات الهائلة التي استطاعت الوقوف في وجه الطغاة، كان الأستاذ محمد هادئاً موضوعياً كما عرفناه، مؤمناً بقدرات هذه الشعوب كما كان دائماً، لكنه بنفس الوقت يعرف تماماً جوانب القصور والخلل في الوعي العربي، والتي يمكن أن تؤدي إلى كوارث تهدد الوجود والحضارة والمجتمع العربي بحد ذاته.

لم يرحب الأستاذ محمد بتلك الفكرة التمجيدية التي تحدثت عن قدرات الشباب الثائر، وبُعده عن الأديولوجية، والتي راحت تكيل الشتائم لكل الأديولوجيات المناضلة على مر السنين، لكنه رأى أن هذا سيكون عاملاً مهدداً، ومسبباً لفوضى لا تحمد عقباها.

من يتابع كتابات الأستاذ محمد منذ سنوات طويلة، يجد فيها هذا الفهم الدقيق للواقع، ويمكن لمن يريد أن يعود لمقالاته وكتبه التي نشرها ليعرف أن انشغاله الفكري له طابع مميز وخاص، يتسم بالمنطقية والموضوعية، ويظهر اتجاهه الفكري والعقائدي، المنتسب للمجتمع وحضارته وقيمه، المدافع عن إنسانيته ووجوده.

ومن هنا فإن ظهور هذا الكتاب في هذا الوقت الذي تشتعل فيه الثورات العربية في كثير من البلدان العربية، وهو عبارة عن مقالات كتبها الأستاذ محمد عبر سنين سابقة، إن دل على شيء فإنما يدل على أن انشغاله الفكري أوصله إلى رؤية واضحة لمآلات المجتمع، وسمح له بتحسس جوانب القصور والخلل في هذا المجتمع.

إن جمع هذه المقالات في كتاب واحد، وتقديمها للقارئ الكريم ككتلة واحدة يتيح له فهماً أفضل، وتصوراً أشمل لجوانب الخلل التي لا يجوز السكوت عنها أو التغاضي عن آثارها الكارثية، في زمن تسعى فيه الشعوب للتحرر من الفساد والطغيان والاستبداد، على اعتبار أن هذه العوائق هي المانعة لنهضتها وعزتها، مغفلة عوائق أخرى ربما تكون أكثر أهمية وأشد كارثية على مستقبلها ووجودها.

ومع ذلك، فإن أكثر ما يميز كتابات الأستاذ محمد شاويش ذلك التفاؤل الذي ينطلق من مبدأ الإيمان بقدرة المجتمعات العربية على إحداث التغيير النهضوي المطلوب، بشرط وجود ذلك الوعي الحضاري المطلوب، والذي وصفه الأستاذ محمد في مقاله «ما هو الوعي المطلوب الآن» بقوله: «إنني لا أؤمن بأن هذا الوعي الممارس يأتي فقط من المواعظ، بل من فعل جماعة نموذجية ليس لها اسم ولا بنية تنظيمية ولا تقبل العمل السري والعصبوي، بل تقرر أن تعمل مع المجتمع وفيه بلا تميّز عنه لتحقيق نماذج نهضوية تغري بالتقليد والتوسع التدريجي لتشمل المجتمع كله».

المطلوب إذاً هو فئة قدوة تنشر الوعي الحضاري عن طريق الفعل العملي المطبق على أرض الواقع والذي يشمل مناحي الحياة ويعمل على تغيير «السلوك» عندها سيأتي اليوم الذي نرى فيه أن التنظيم حل مكان الفوضى والهدر، والمسؤولية مكان الاستهتار واللامبالاة، واتقان العمل مكان عدم الاتقان، واحترام الآخر وتقبله مكان الطائفية والعنف، واللطافة مكان العبوس والتجهم واحتقار الآخر......إلخ، وقتها سنرى أمة ناهضة جديرة بالبقاء فعلاً.

قضية الوعي، ليست قضية فكرية بحثية فقط، بل هي تجليات على أرض الواقع، تعكس تماماً مدى استيعاب الشعوب والمجتمعات لمجريات الأمور ولحقيقتها، ولما يجب وما يناسب وما يلائم حاجاتها هي، دون تأثر وانسياق وتقليد لتجارب أو نماذج حضارية أخرى لها خصوصيتها وأهدافها ونتائجها.

ومسؤولية التوعية، ليست مجرد كتابات وشعارات ترفع، بل هي مسؤولية أخلاقية من جهة، عملية واقعية ضرورية من جهة أخرى.

لا يطالب الأستاذ محمد شاويش بوعي قاصر أو نخبوي أو فئوي عقائدي، بل يطالب بوعي مجتمعي عام، يميز المجتمع من خلاله ذاته، ويؤمن بإمكاناته، ويعرف جوانب قصوره وأمراضه، يدعو إليه ويبشر به ويتمثله فئة قدوة تقدمه للمجتمع عبر ممارسته، وعياً مطابقاً قادراً على رفع المجتمع وتفعيله ليبدع ويمارس مسؤوليته الحضارية أمام العالم ككل.

مقدمة الكتاب

١- يصدر هذا الكتاب في غمار الثورات العربية التي بدأت عام ٢٠١١ في تونس ثم امتدت إلى مصر وليبيا وسوريا واليمن والبحرين وكانت لها آثار في البلاد العربية الأخرى، بل كان لها أصداء في العالم كله: عند الشعوب وعند الحكام.

أتوجه في هذا الكتاب كما في غيره من كتابات الفقير لله إلى «الأمة العربية»، وأعني بها مجموع الناطقين بالضاد من المحيط إلى الخليج على اختلاف انتماءاتهم اللغوية والدينية، وأعتقد أن هذه الأمة تجمعها روابط عميقة تتجاوز انقساماتها السطحية التي قد تظهر وقتياً وكأنها عميقة وجوهرية، ولي على ذلك أدلة ليس هذا مكان عرضها ومناقشتها، ومن هؤلاء من حيث الانتماء الإثني عرب وأكراد وأمازيغ وتركمان وشركس إلى آخره، وهذه الأمة هي الأمة الوحيدة التي لي فيها بعض المعرفة، وإن كانت اهتماماتي بمصيرها لا تمنعني من اهتمامي بمصير مجمل «المعذبين في الأرض» بتعبير فانون، وهؤلاء موجودون في العالم الإسلامي، وعلى نحو

أعم في ما كان يدعى «العالم الثالث»، وفي ما كان يدعى «العالم الأول» و«العالم الثاني» أيضاً. ليست كتاباتي تدعي حياداً أكاديمياً فهي منحازة لهؤلاء.

ينطلق هذا الكتاب من الاهتمام بمشكلة نوع الوعي المطلوب، أو بتعبير المؤلف المفضل: «الوعي المناسب»، الذي يمكن أن نراهن عليه لإحداث تغيير حاسم في موازين القوى بين بلادنا وبقية العالم. ينطلق «الوعي المناسب» من هدف: هو «مناسب» لتحقيق هذا الهدف تحديداً فلا يزعم لنفسه أنه «الصحيح» وغيره «الخطأ»، بل كل ما يمكن له أن يزعمه هو أنه «الأنسب» لتحقيق الهدف، إن كان مجتمعنا يريد هذا الهدف فعلاً!

2- باتخاذ هذا الأساس العملي أدخل فيما آمل تصوراً جديداً عن الوعي إلى الساحة الفكرية العربية: هنا لم نعد نحاكم الوعي على أساس مطلق بل على أساس نسبي مرتبط بالهدف. ولكن هذا الوعي لا «يقطع» مع الوعي الذي كان يحرك منذ قرن ونصف الناشط العربي في الشأن العام: ذلك أن ما هو مشترك هو «الهدف» الذي كان العرب حتى عصر الثورات العربية يجمعون عليه، وهو الانتقال من الوضع الدوني الذي شهدته الحضارة الإسلامية مما تسبب في احتلال العالم الإسلامي (وهو جزء مما جرى إجمالاً لما كان يسمى «العالم الثالث») إلى وضع «منافس» أو «قابل للمغالبة» في ساحة المغالبة الكبرى التي نشهدها الآن في زمان بدأت فيه

الأقطاب تتعدد وصار فيه الصغار يطوون في معطف الكبار ويخسرون حرية الإرادة والقرار.

3- الهدف اختياري بمعنى محدد: ما من ريب أن هناك أهدافاً أخرى يمكن وضعها فعندنا انعزاليون لا يرون أصلاً أن ثمة ما يجمع العرب (أو المسلمين أو «البلدان النامية»)، وعندنا «التحاقيون» يرون أن الهدف المطلوب هو بالتحديد الالتحاق بمعسكر عالمي من المعسكرات العالمية المتنافسة.

لكني أزعم أن الغالبية الساحقة من الناس عندنا، هؤلاء المتبنين لما أسميه «الأيديولوجيا السائدة» وليس «الأيديولوجيا المسيطرة»، يرون أهمية هذا الهدف ويؤمنون به: وحدة بلادنا ومنعتها واستقلالها الحضاري الذي لا يعني الانعزالية والتعصب للذات ولا يتناقض مع تفاعلها على أساس الإنسانية المشتركة مع البشرية جمعاء.

4- يمكن لنا أن نرى عظمة الشعوب حين تقرر أن تستلم مصيرها بيدها في استقلال عن الطغاة في الأمثلة البطولية للثورات العربية. لم يشهد التاريخ العربي الحديث قط هذه الانتفاضة الجماعية للملايين التي شهدناها في تونس ثم مصر ثم سوريا واليمن والبحرين. ولكن هنا أيضاً يمكن لنا أن نرى أهمية «الوعي المناسب». غياب هذا الوعي من شأنه أن يؤخر انتصار هذه الثورات ويوقعها في أفخاخ الأعداء الداخليين والخارجيين. ويجعلها

تدخل دون أن تريد في ألعاب الصراعات الإقليمية والدولية. نرى مثلاً كم كان مالك بن نبي رحمه الله مصيباً حين حذر من الاهتمام بالأشخاص على حساب الأفكار! (أي على حساب الأهداف التي هي أكبر وأهم وأبقى من الأشخاص الذين يرفعونها). في مصر مثلاً أهدرت الدماء والأموال الطائلة في تقرير مَنْ منَ الأحزاب يجب أن يحكم ومن من الأشخاص وأعير أقل الاهتمام للأهداف العملية التي قامت من أجلها الثورة أصلاً!. عاد الشعار الانحطاطي القديم «الحماية على يد سعد ولا الاستقلال على يد عدلي!» في أشكال جديدة: مثلاً: «دستور سيء على يد «القوى المدنية» ولا دستور جيد على يد «القوى الإسلامية»!

5- كل علل الوعي العربي من منظور «الوعي المناسب» تجلت في عصر الثورات العربية هذا وفعلت فعلها في تبديد الطاقة الاجتماعية الهائلة التي تحررت مع تمرد البوعزيزي رحمه الله:

أ- «فرط التسيّس»: كل المعارك الطاحنة التي نراها وقت كتابة هذه المقدمة في مصر وغيرها لا تكاد تتجاوز «المستوى السياسي» من مستويات البنية الاجتماعية، وتغض النخب المتصارعة النظر عن المستويات التي تشكل «البنية التحتية لكل سياسة» إن جاز التعبير: لقد شهدنا في مصر بعد الثورة هذا الصراع الذي لا ينتهي على نص الدستور وعلى انتخابات الرئاسة والبرلمان، بينما لم يفعل شيء في الاقتصاد أو الإدارة أو حتى الصرف الصحي الذي كان وضعه السيء واحداً من أهم أسباب الثورة

بارتباطه بملف الحالة الصحية لملايين المصريين! ولم يهتم أحد بالارتقاء بالتغير الإيجابي الذي رافق بداية الثورة من حيث ظهور تجليات جميلة للوحدة الوطنية ولسلوك اجتماعي راق جديد رأيناه أيام الثورة في ميدان التحرير (العلاقة بين المسلمين والأقباط وبين الرجل والمرأة: من المريع أن هذه الظاهرة السافلة التي صار لها مصطلح خاص: «التحرش» التي اختفت أيام الثورة عادت بأسوأ مما كانت أيام مبارك!).

ومن أسوأ ظواهر «فرط التسيس» ما نراه عند كثرة من «الثوار» من تركيز مبالغ فيه على الجانب الشخصي والحزبي من السلطات المكروهة، والاعتقاد الضمني أن مجرد سقوط هذه السلطات وتصفية الأشخاص القائمين عليها كفيل بحل كل المشكلات المزمنة للمجتمعات الثائرة. وهذا الاعتقاد وخيم النتائج وأقل ما يقال فيه أنه قد ينجم عنه انبعاث السلطة المزالة بأشكال جديدة لا تقل عنها سوءاً وقد تكون أسوأ منها.

ب- «فرط التأدلج»: مع أن «أيديولوجيا الثورة المسيطرة» كما قد نسميها تحاول أن تتوحد تحت راية نسخة «لبرالية عربية» يحب الغرب خصوصاً أن يسمع لغتها تتردد في العواصم العربية الثائرة، بحيث رأينا مجمل الأحزاب تنطق بلغة هذه الأيديولوجيا الجديدة الموحدة «اللبرالية العربية» ورأينا القوميين والإسلامانيين وغيرهم «يتلبرلون» في اللغة والشعارات والنوايا البرنامجية، فإن هذه الوحدة في اللغة ظلت مجرد قشرة رقيقة سطحية، وبدا كأن الأحقاد التاريخية تمنع المؤدلج العربي من الثقة

بالتيارات الأخرى، والشك بالإسلامانيين بالذات وبنواياهم سبب تأخر التيارات المناصرة للثورة في الوصول إلى تفاهم تاريخي يبني أرضية جديدة للاجتماع العربي والسياسة العربية.

وبعض علل «فرط التأدلج» موروث من حقبة ما قبل الثورة، فالمفهوم الأيديولوجي للنهضة الذي وصل إليه «التنويري العربي» (كما يحب أن يدعو نفسه)، والذي يرتبط بتصور معاد للدين يصادر على أن أي تطور غير ممكن ما لم يتم إبعاد الدين عن المجتمع، ونفي كل لغة دينية من حيز الشأن العام وحصرها في النطاق الشخصي الفردي فقط، يظهر لنا الآن ويستعمل في الصراع مع الإسلامانيين في البلاد الثائرة جميعها عملياً. وفي هذا الكتاب سيرى القارئ نقداً يحاول أن يكون موضوعياً لمصادرات هذا الاتجاه الاستئصالي في نتائجه العملية، والذي ظهر بفجاجته في المغرب العربي ولكن لم ينج منه المشرق أيضاً.

6- من أكثر العلل إيلاماً ووخامة نتائج، والتي تصاعد خطرها مع أن مقدماتها كانت موجودة من قبل بعد الثورات العربية، العلة الانقسامية الطائفية والإقليمية والقومية. وهي موجودة بأشكال مختلفة في البلاد كلها وإن كانت في سوريا واليمن والبحرين تشكل خطراً على وحدة الأقاليم والناس فيها أكثر من غيرها. هذه العلة مثل العلل العربية عموماً تتشارك في المسؤولية عنها السلطة الفاسدة التي ثار الناس عليها والقوى الخارجية التي يهمها أن يتفرق العرب ولا يجمعهم جامع وسوء الوعي الاجتماعي أيضاً.

7- أرجو من الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ورضاه هو ما أرجوه، وأرجو بعد ذلك أن تحظى هذه الفصول التي كتب جلها في السنوات السابقة وأعدت كتابتها لتتلاءم مع المتغيرات الجديدة بقبول القارئ الكريم وبقراءته النقدية، وأتمنى أن تكون منطلقاً لما أسميه «النقاش النهضوي» الذي لا يبحث فيه المتناقشون عن حجة لإفحام خصمهم بل يبحثون عن الطريق الصحيحة لحل المشكلة التي هي قيد البحث!

في هذا الكتاب، كما في معظم كتبي السابقة، للأخت العزيزة، الباحثة القديرة والمربية الملتزمة صاحبة الرسالة الأستاذة رغداء زيدان من دمشق فضل كبير في تنسيقه وإظهاره للنور. إن معظم كتب الفقير لله ما كانت لتظهر إلى النور، وبعضها الآخر ما كان ليظهر إلا مليئاً بالأخطاء المطبعية بحيث لا تمكن قراءته، وأنا في هذا المكان البعيد عن دور النشر في الوطن، لولا مساعدة هذه الأخت المخلصة الحاسمة، وهي التي لم أتشرف إلى الآن بمقابلتها شخصياً. فلها مني الدعاء بطول العمر والتوفيق الدائم في أعمالها البناءة.

برلين وكوبنهاجن

كانون الأول 2012

الفصل الأول

تمهيد للموضوع: مسألة وعي؟

نحو نقد جديد للوعي المقاوم

حين رأينا نماذج يقتل فيها المكافحون بعضهم من المنظمات الفلسطينية فمن الواجب على الشغيل الثقافي الفلسطيني والعربي عموماً أن يتوقف ليناقش من جديد مفهوم «الوعي» ويبحث في أبعاد تطويره، لأن التعقيد اللامنتهي للمسألة الفلسطينية، مما لا يوجد في أي قضية أخرى من قضايا التحرر في العالم، يستهدف وعياً استثنائياً من الأمة العربية عموماً، ومن الجزء المعني منها بصورة أكثر مباشرة بهذه القضية وهو الشعب العربي الفلسطيني. إذ الجديد هنا هو تقاتل مناضلين لا تفرقهم البرامج السياسية أو الأيديولوجيا المتبناة، وهي التفرقة التي كانت سابقاً تخطر بالبال لتفسير الاقتتال بين أبناء شعب واحد معرض لا للاحتلال والتهجير فقط بل للإبادة الجسدية بالمعنى الحقيقي لا المجازي للكلمة. أريد الآن أن أتكلم عن تاريخ طرح مسألة «الوعي» في سياق «الحركة الوطنية العربية» التي سبقت عصر الثورات العربية التي بدأت مع الثورة التونسية في عام ٢٠١١.

كانت معظم ثورات القرن العشرين الكبرى كما هو معلوم متأثرة بالفكر الماركسي، وانعكس ذلك على الحركات الثورية العربية التي ظهرت منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي خصوصاً. وقد كان مفهوم «الوعي» في الأساس مما اهتم به الفكر الماركسي، وذلك أن الماركسيين وجدوا أنفسهم حيال «طبقة عاملة» لا «تعي بصورة كافية» دورها التاريخي، كما اكتشفته «الاشتراكية العلمية» وأرادوا نقل «الوعي الاشتراكي» إليها، وهو وعي يأتي من خارجها بحسب رأي كاوتسكي الذي تبناه لينين في

«ما العمل»، فالعامل لوحده، وفقاً لظروفه الخاصة لن يصل إلا إلى وعي نقابي، والمفارقة أن الوعي الاشتراكي المفترض به تمثيل مصالحه الطبقية الحقيقية (الوعي النقابي هو وعي برجوازي!) لا يستطيع العامل وفقا لكاوتسكي- لينين أن يحصل عليه إلا من مثقفين برجوازيين من حيث المنشأ الطبقي (من نوع ماركس وإنجلز)، وهذا الوعي الاشتراكي العتيد هو وعي سياسي بامتياز، إذ مضمونه هو القناعة باستحالة حل التناقض الطبقي مع النظام الرأسمالي حلاً جذرياً يتناسب مع المصلحة النهائية للطبقة العاملة ما لم تستلم الطبقة العاملة السلطة، وهذا الاستلام للسلطة قدمت له معان مجسدة عديدة متناقضة، فتارة هو بناء لدولة مجالسية على طريقة كومونة باريس١٨٧٠ أو سوفييتات الثورات الروسية الأولى ١٩٠٥ والثانية والثالثة ١٩١٧ وتارة أخرى (كما استقر عليه الرأي في الاتحاد السوفيتي و«الدول الاشتراكية» عموماً مع تنويع يوغسلافي خاص) هو بناء لدولة حزب واحد يحول المجتمع كله إلى مؤسسات مرتبطة بمركز واحد كلي السلطة متمثل في قيادة الحزب الحاكم.

ما أخذته الأحزاب والحركات الثورية العربية بتلاوينها القومية والاشتراكية من هذا كله هو مفهوم «الوعي السياسي» الذي يعني قناعة المواطن الذي اجتاز عتبة «اللاوعي» (وهي حالة «المواطن العادي»)، والمتمثلة في عدم رؤية ضرورة تغيير السلطة القائمة! إلى «الحالة المتقدمة من الوعي» (حالة «الوعي» اختصاراً!) التي هي القناعة بضرورة تغيير

السلطة القائمة وإحلال السلطة المنشودة بدلاً منها التي تحقق الأهداف الكبرى للشعب (الأحزاب الشيوعية والأحزاب ذات التوجه القطري عموماً) أو الأمة كلها (الأحزاب القومية)، واللقاء مع ذلك التقليد الماركسي هو في نقطتين: أولاً أن هناك نقلة نوعية مطلوبة في الوعي من «الحالة العادية»، أو حالة «اللاوعي»، أو «الوعي المشوه» أو «المزيف»، إلى حالة «الوعي الصحيح» أو «الوعي» اختصاراً، ثانياً: إن هذا الوعي المطلوب هو من نوع «مسيّس» بحصر المعنى، فهو يخص الموقف من مستوى واحد من مستويات البناء الاجتماعي هو المستوى السياسي (السلطة والنخب الأخرى التي تعد نفسها للحلول محلها) ومن الملاحظ أن التركيز هو على «السلطة» بحصر المعنى لا «الدولة»، وهي ذات المعنى الأعم والأبعاد الأغنى والأعقد والأكثر ارتباطاً بالحقيقة الاجتماعية ككل، إذ الدولة هي البنية التي ينتظم فيها المجتمع كله بمختلف مستوياته، وليس كذلك «السلطة» حصراً، التي تتعلق بقمة الهرم المتحكمة في المستوى السياسي تحديداً.

وإذا كان «الوعي الاشتراكي» جاء على النقيض مع «الوعي النقابي» عند الاشتراكيين ولا سيما الماركسيين منهم، فإن «الوعي السياسي» المتعلق بالفعل في المستوى السياسي (الذي هو «الوعي الحقّ!) عند الأحزاب العربية جاء على النقيض من كل وعي يتعلق بالفعل في المستويات الاجتماعية غير «السياسية» بحصر المعنى، فكما لا يفيد مصالح الطبقة العاملة الحقيقية والنهائية عند الاشتراكيين زيادة الأجور أو تحسين ظروف العمل في

المصانع، فكذلك لا يفيد الأهداف الكبرى «للشعب» أو «الأمة» أي تغيير في المستويات غير السياسية، فالذي يدعو مثلاً إلى تغيير السلوك الاجتماعي في أسفل هرم البنية الاجتماعية يعد مضيعاً للوقت، (ومن هنا صار تعبير «المصلح الاجتماعي» يستعمل للسخرية فقط وفقد احترامه الأصلي).

إن منظمات المقاومة الفلسطينية أخذت من هذا التاريخ مفهومها للوعي المطلوب من محازبيها وأنصارها، فالوعي المطلوب هو الوعي بضرورة إزالة السلطة المحتلة وإقامة السلطة الوطنية بدلاً منها (ونعني هنا طبعاً «السلطة» بمعناها الأصلي وليس بمعناها المسخ الذي أخذته بعد اتفاق أوسلو)[1]

إن الوعي الذي بني على هذا البرنامج كان يختلف من حيث الشكل باختلاف التلاوين الأيديولوجية للمنظمات الفلسطينية، ولكنه ظل من حيث الجوهر له سمة واحدة هي سمة الاعتماد على البندقية لتغيير توازن القوى

---

١ ـ توضح هذا البرنامج بشكله الحالي بعد أن تمايز بالتدريج البرنامج الفلسطيني عن البرنامج العربي الأعم الذي نشأت المنظمات الفلسطينية في جوه وخرجت من رحمه، والتاريخ المهم هنا هو تبني برنامج «النقاط العشر» في المجلس الوطني الثاني عشر في القاهرة عام ١٩٧٤. والنقطة الأهم والتي عكست تغيراً نوعياً في النظرة الاستراتيجية لمنظمة التحرير بفصائلها كانت النقطة الثانية: « تناضل منظمة التحرير بكافة الوسائل وعلى رأسها الكفاح المسلح لتحرير الأرض الفلسطينية وإقامة سلطة الشعب الوطنية المستقلة المقاتلة عل كل جزء من الأرض الفلسطينية التي يتم تحريرها. وهذا يستدعي إحداث المزيد من التغيير في ميزان القوى لصالح شعبنا ونضاله.»

وهذه النقطة هي جوهر البرنامج الجديد، ولم يحتج المراقب لوقت طويل ليعرف أن النقطتين التاليتين موضوعياً لم تكونا للتطبيق أو المراعاة الجدية بل لتسهيل تمرير هذه النقطة، وهما النقطتان القائلتان: «ثالثاً: تناضل منظمة التحرير ضد أي مشروع كيان فلسطيني ثمنه الاعتراف والصلح والحدود الآمنة والتنازل عن الحق الوطني وحرمان شعبنا من حقوقه في العودة وتقرير مصيره فوق ترابه الوطني . رابعاً: إن أية خطوة تحريرية تتم هي حلقة لمتابعة تحقيق استراتيجية منظمة التحرير في إقامة الدولة الفلسطينية الديمقراطية المنصوص عليها في قرارات المجالس الوطنية السابقة».

مع العدو، وغياب الاهتمام بطبيعة السلوك الاجتماعي للمناضل ناهيك عن الاهتمام بالسلوك الاجتماعي للقاعدة الاجتماعية للمقاومة كلها.

بسبب ذلك صرنا نرى الفوضى الشاملة التي سادت أجهزة منظمة التحرير الكفاحية والإدارية، وتسيّب نسبة مهمة من المقاتلين وسوء علاقتهم مع الناس سواء من الجماهير الشقيقة (في الأردن ولبنان) أم الجماهير الفلسطينية نفسها. وإن من الأمور المثيرة للعجب حقاً أن هؤلاء المقاتلين لم يهضموا قط المبدأ- الشعار الذي كثيراً ما كان يرفع عند الصراعات الفلسطينية الداخلية وهو «تحريم الدم الفلسطيني». لقد كان من الضروري آنذاك نقد «الفكر المقاوم» في هذه النقطة بالذات: نقطة السلوك الاجتماعي للمناضل ولابن الشعب العادي، ولكن هذا النقد لم يحصل.

كالعادة كان المثقف السوري في حالة نباهة خاصة في المشرق العربي وعنده بالذات شهدنا أول (وآخر؟) محاولات «نقد الفكر المقاوم» من قبل أكثر الماركسيين نقدية وأقلهم دوغمائية آنذاك، وتمثل هؤلاء تحديداً بالمفكرين السوريين الياس مرقص وياسين الحافظ.

لمعرفة الجزء الذي لا يزال قيّماً وراهناً من هذا النقد لا بد لنا من إزالة ما فيه من مكونات فرضتها الظروف السياسية آنذاك، مثلاً مرقص والحافظ كلاهما كان يراهن على حرب نظامية يقوم بها نظاما سوريا ومصر بعد أن يحققا ما كانا يدعوان إليه من تحديث في البنى الأيديولوجية

للمجتمع كطريق لتحديث «العمارة الاجتماعية بكل طوابقها» ومنها مثلاً طابق البنية العسكرية.

إن هزيمة حزيران قادت الفكر العربي في دروب شتى من النقد الذاتي ومن محاولة كشف أسباب الهزيمة، والقيّم عند ياسين الحافظ تحديداً كان إعلانه أن ما انهار في حزيران لم يكن الجيوش بل البنى الاجتماعية العربية «المفوّتة» بحسب تعبيره. إن هناك بناء اجتماعياً حديثاً تمكن من تحقيق ما يبدو غريباً، وهو أن مجتمعاً صغيراً مصطنعاً من المستوطنين الأجانب هزم أمة كاملة تفوقه حجماً وموارد بعشرات الأضعاف. وقد ظل الحافظ حتى وفاته يعيد ويكرر هذه الخلاصة: «إن البنية العسكرية تشكل خلاصة التطور العام للمجتمع ومرآة تلاحمه واتساق بنياته، وهي مشروطة بوجه خاص بالسمات الخاصة بالدولة التي تقوده، أي ببنيته السياسية. وفي المجابهة بين مجتمعين، إذا توازنت العناصر والعوامل الأخرى، من الطبيعي أن يتغلب المجتمع الأحدث على المجتمع الأقل حداثة» (من كتاب «الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة»).

«الحداثة» في مواجهة «التقليد»، لعل هذا هو جوهر رؤية الحافظ للسر في الهزيمة العربية، فالمجتمع العربي هو مجتمع تقليدي يواجه مجتمعاً حديثاً (أو تحدّث بتسارع كبير منذ أن أنشئ).

هذا الحدس الحافظي هو حدس قيّم للغاية، ولكنّ له حدوداً وعيوباً خطيرة مع ذلك. ذلك أن رؤية الحافظ للحداثة المطلوبة قادته إلى رؤية صحيحة عموماً لانعدام مناسبة «عمارة المجتمع العربي» لمهمة مقاومة الغزو الاستعماري عموماً، والصهيوني خصوصاً، وهو في النهاية يلتقي هنا مع مالك بن نبي مثلاً الذي لخص مشكلة المجتمع المسلم بأنها «مشكلة حضارة» تنعكس على شكل «قابلية للاستعمار»، وقد تلمس الحافظ في مقالاته جوانب كثيرة من انعدام مناسبة البنى الاجتماعية العربية لمهمة المجابهة مع المشروع المعادي وشخّصها بصورة صحيحة، ولكنه عند تفسيره لنشوء الاختلاف بين تاريخي المجتمعين المتواجهين لجأ لحل بسيط ولكنه خاطئ ومضلل، فالحل وجده في «التاريخانية» الماركسية المنشأ التي تدعي أن المجتمعات تمر بمراحل حتمية، وكل مرحلة تعني تركيبة محددة مترابطة حتمياً من المستويات الأيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. السبيل الوحيد أمام المجتمع العربي إذن للوصول إلى القدرة على المواجهة يعني التخلي عن كل مشروع «وهمي» لطريق خاص أصيل، ونسخ النموذج الغربي (باستقرائي لمقولات الحافظ وجدت أنه ضمنياً، بل غالباً لاشعورياً، يصادر أن النموذج الفرنسي تحديداً هو النموذج الوحيد الممكن للحداثة!). وقد وصل إلى درجة من التعصب لهذا النموذج المترابط بكل مكوناته بحيث لا يفيد أخذ مكون دون آخر إلى مقولات من نوع أن «ديكارت يقبع في أصل الطائرة»! فلا جدوى من محاولة تحديث مجتمع لم يهضم ويستوعب مقولات

ديكارت والتاريخ الفلسفي الغربي (والديني أيضاً)، ومن المفارقات في رأيي هنا أن الحافظ لم يعر اهتماماً كبيراً لنماذج شهيرة من التقدم الصناعي العاصف لم تتم وفقاً لنموذجه هذا مثل النموذج الياباني.

هذا كله لا يجعلنا نغفل قيمة طريقة الحافظ (وأمثاله من المركزين على تغيير البنى الفكرية والسلوكية للمجتمع) في التفكير، وقد كان في حياته يواجه الحل الذي جاء به فكر المقاومة المتمثل في «حرب الشعب طويلة الأمد»، فهو ركز على تحديث اجتماعي شامل يؤهل المجتمع العربي لخوض حرب تقليدية لجيش ضد جيش.

وهذا هو جوهر نقد إلياس مرقص أيضاً لفكر المقاومة الفلسطينية، ويبقى أن نرى أن تنبؤهم بإخفاق برنامج الثورة الفلسطينية هذا (الكفاح المسلح من الخارج) كان صحيحاً، ولكن جزمهم بأن نجاح أي حرب شعبية هو أمل غير واقعي لم يكن صائباً بدليل التجربتين اللبنانية والفلسطينية التي مات الحافظ قبل أن يشهدهما، وشهد بداياتهما مرقص.

بينما الحافظ يبحث عن الثورات الفكرية التي بنت على رأيه المجتمع الغربي لم يبحث بما فيه الكفاية في النظريات المختلفة التي تفسر انتقال أوروبا الغربية من تقليدية العصور الوسطى إلى حداثية العصور الحديثة.

لقد ركز كثيراً على التاريخ الفرنسي وعصر التنوير، وانعكس ضمنياً موقف الثورة الفرنسية المعادي بشدة للكنيسة على رؤيته لطبيعة

الأيديولوجية الحديثة التي ينبني على أساسها المجتمع الحديث المنشود. باختصار: إنها أيديولوجيا إن لم نقل إنها معادية للدين فهي على أقل تقدير تفرض على الدين الموروث تغييرات جذرية «إصلاحية». لا شك أن الماركسية الروسية ساهمت كثيراً في هذا التصور عند المثقفين اليساريين في المشرق (كما ساهمت الثقافة الفرنسية في هذا عند اليسار المغربي الذي فيه كما هو معلوم اتجاه «استئصالي» قوي شديد العداء للدين) ولكن الحافظ الذي كان يبحث لأمته العربية عن مخرج من وضعها المهزوم مر مرور الكرام عند حقيقة تجريبية بسيطة لا يحتاج الناظر غير الأيديولوجي إن أردنا الدقة في القول إلى منظر ما ليبينها له ألا وهي أن التفوق الغربي يستند إلى سلوك اجتماعي معين يختلف عن السلوك في «المجتمع التقليدي».

المنظّر في علم الاجتماع الذي أخذ من هذه الملاحظة التجريبية منطلقاً لأبحاثه الكثيرة عن طبيعة المجتمع الرأسمالي الغربي الحديث واختلافه عن المجتمع التقليدي وشروط قيام هذا المجتمع كان الألماني ماكس فيبر، وكان له انشغالنا نحن «العالم ثالثيين» نفسه لكن من المنظور المقابل فهو نظر من منظور الغرب على حين نحن ننظر من منظور العالم الثالث: ما الذي جعل الرأسمالية الحديثة تنشأ في أوروبا الغربية حصراً دون غيرها من بقاع العالم؟ وهذا «الوسواس» الفيبري فسره بعضهم بأنه محاولة منه لتحدي النظرية الماركسية، وبالذات مفهومها للعلاقة بين «البنية التحتية» و«البنية الفوقية» للمجتمع، ولكن جزمه الغريب باستحالة نشوء الرأسمالية

في الثقافات الأخرى (أكانت إسلامية أم هندوسية أم كونفوشية) يجعلنا نعده عملياً مع مفكري الاستعمار ومنظريه الأيديولوجيين (إنه مثال عن التحول السهل لكتابة فيها جوانب علمية موضوعية إلى أيديولوجيا).

وجد فيبر (الذي سيذكر أيضاً في مكان آخر من هذا الكتاب) الجواب في ما يترجم عادة «العقلانية» وهي بالألمانية Rationalisierung (والحافظ يستعمل المفهوم كثيراً وبشكل صحيح مفيد غالباً ما لم يعن به بعض القناعات الأيديولوحية غير الضرورية في رأيي، وبالذات تلك المنافرة بصورة جذرية للدين والتقاليد الاجتماعية القائمة).

وقد بدأ فيبر هذه الأبحاث المطولة التي قادته في رحلة فكرية عبر الحضارات والأديان ببحثه في البداية في العلاقة بين «الأخلاق البروتستنتية» (الكالفينية) و «روح الرأسمالية»، وفي كتابه الشهير المتعلق بهذا الموضوع وجد علاقات بين العقيدة الكالفينية القائلة بأن المصير الأخروي لا يتعلق بأعمال الإنسان الصالحة أو الطالحة من المنظور الديني بل الخلاص أو الهلاك الأخروي مكتوب ومقدر للفرد سلفاً، وبين السعي المحموم للفرد المنتمي لهذه العقيدة إلى النجاح الاقتصادي من أجل ذاته ولغض النظر عن المتع الدنيوية التي قد يسهلها هذا النجاح، بحيث نشأ نمط جديد من الممارسة («الأخلاق») يرى في العمل المادي التجاري والصناعي مثلاً شيئاً مقصوداً بذاته وفيه طابع ما ورائي ونتائجه من إخفاق ونجاح هي رسالة إلهية بالخلاص أو الهلاك.

هذه الطريقة التجريبية التي تفسر المجتمع الحديث بالترشيد الشامل وضبط كل جوانب الحياة ومستويات الدولة والمجتمع (مثلاً النظام البيروقراطي ونظام البحث العلمي الحديث ونظام المحاسبة الدقيق في التجارة والصناعة) لم تقترب من كل ما عده الحافظ ضرورياً وحتمياً من تغيرات فلسفية في المجتمع مثلاً، وأما نزعة العداء للدين أو تحييد الدين وإخراجه من الفعل الاجتماعي وتحويله إلى مسألة شخصية فبعيدة كل البعد عن هذه التجريبية في التفكير (وأراها نزعة عملية مفيدة للمجتمع الذي يريد أن يحوز على هذه الفاعلية فبدلاً من أن ندعو الناس إلى تغيير فلسفتهم في الحياة ندعوهم إلى تبني نمط سلوكي جديد).

تنطلق وجهات نظر المثقف العربي الحديث من مسلمة تقول بمناهضة كل فكر ديني للنهضة المنشودة، وقد جاءتنا السنوات الماضية بأمثلة تكذب هذه المسلمة أهمها المثال التركي، ولكني سأذكر مثالاً اجتمعت فيه أهداف المقاومة العسكرية للعدو الخارجي مع هدف إنشاء قاعدة اجتماعية للمقاومة مبنية على أساس عمل متقن مشحون بدافع ديني قوي هو مثال تجربة حزب الله في لبنان.

أياً كانت انتقاداتنا عليها، تقدم تجربة حزب الله في لبنان بما هي تجربة شاملة لمؤسسة اجتماعية سياسية عسكرية متقنة تعمل على مستويات عديدة، ويمثل المستوى العسكري قمة الهرم فيها نموذجاً لعمل ديني يحتوي على صفات كثيرة مما يسمى «العقلنة»، وسنرى في مكان آخر من هذا

الكتاب أن هذه التجربة لم يرافقها توعية للجماهير من مستواها، بل وقع الوعي الذي نشرته بين الجماهير فيما أسميه «عبادة البندقية» ثم بعد ذلك «عبادة الصاروخ»!.

ترجمت كلمة Rationalisirung غالباً بكلمة «العقلنة»، وهذه الترجمة ليست جيدة في اعتقادي لما تثيره من التباسات ناتجة عن التناقض المسلم به عند المثقف العربي الحداثي بين الدين والتقاليد الاجتماعية المتعارف عليها من جهة والعقل من جهة أخرى. ومن المعاني التي تقارب مفهوم كلمة Rationalisirung في تراثنا «الحزم» وهو باللغة المعاصرة يعني إدارة الأمور بشكل صحيح لا إهمال فيه وبحيث لا يترك شيء منها للمصادفات. والكلمة الأقرب للفهم العادي للمواطن هي كلمة «الترشيد».

من كل هذا الاستعراض أريد أن أصل إلى النقطة الجوهرية المتعلقة بنقد جديد مطلوب لمفهوم «الوعي»، وذلك لبناء وعي جديد عند شعبنا العربي عموماً وعند منظماتنا الفلسطينية التي نهتم بحالها في هذا المقال خصوصاً.

يجب الانطلاق من أن الوعي المطلوب ليس الوعي النظري بل هو الوعي الممارس (وبتعبير كتاب فيبر الذي ذكرناه في الفقرة السابقة هو «أخلاق»).

وهذا الدمج بين الوعي النظري والممارسة نجده في تعبير رائع لعائشة رضي اللّه عنها حين وصفت خلق النبي عليه الصلاة والسلام فقالت: «كان

خلقه القرآن» ومن المفيد أن نتساءل إن كان خلق شباب حماس والجهاد حين قتل بعضهم بعضاً القرآن!

من الواجب اعتبار الشغل على الوعي الجديد هو الشغل الأساسي الآن للطلائع المحبوة بالوعي في بلادنا، وهذا النوع الجديد من الوعي يتناول الحياة اليومية لمجتمعنا ولا يقتصر على أمور «السياسة العليا».

إن التعريفات المتعلقة بالمجتمع وحالته الاقتصادية والعلمية والسياسية لا تنتهي، لكنني أرى أنه لهدف التحويل الاجتماعي علينا أن نتبنى تعريفات مفيدة هي ليست خطأ وإن كانت لا «تستغرق» الموضوع باستعارة تعبير المناطقة.

وعلى هذا من المفيد تبني التعريف التالي: «إن المجتمع الناهض هو المجتمع الذي يسوده سلوك ناهض، وإن المجتمع المنحط هو المجتمع الذي يسوده سلوك منحط».

الفصل الثاني



ما هو الوعي ؟

مرّ على الفاعل العربي العام حين من الدهر كان فيه يحاول أن يبث «الوعي» في صفوف مواطنيه، سواء كان يستعمل هذا المصطلح بعينه أم يستعمل كلمات أخرى لها المعنى نفسه. على زمان الإصلاحيين الأول من مجموعة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده كانوا يهتمون بتغيير فهم الدين عند المسلمين، وإن كان تلميذ الأفغاني النجيب عبد الله النديم تجاوز الفعل التوعوي النخبوي إلى مستوى رائد من الفعل الاجتماعي في صفوف الشعب. وعلى زمان تلاميذهم (مثلاً في مصر مصطفى كامل ومحمد فريد ثم سعد زغلول والوفديين) اهتموا بالوعي الوطني الذي يدفع المواطن مثلاً للتظاهر ضد الاحتلال وفي سبيل الاستقلال، وإن كان للحزب الوطني بعد اجتماعي للعمل بين صفوف الطلبة والعمال، ثم في زمن الاستقلال صار «الوعي» الذي يعمل الفاعل العام على نشره بين أفراد الأمة من النوع «المسيّس» الذي يتضمن العمل بكل وسيلة لإسقاط الأنظمة (التي تعددت نظرتهم إليها فمنها العميل للاستعمار ومنها من لم يكن من حيث النوايا عميلاً ولكنه عميل موضوعياً بسبب سياسته الخاطئة!)، ثم مع الموجة الإسلامانية التي جاءت بها السبعينات والثمانينات صار الفاعل العام يطلب من مواطنيه «الالتزام الشرعي» الذي هو عملياً أيضاً التزام بفعل سياسي يراوح بين نصرة الحركة السياسية الإسلامانية انتخابياً وبين نصرتها بالسلاح[1].

---

١ ـ في كتابي «نهضات مجهضة» – دمشق – دار الفكر – ٢٠٠٨ يجد القارئ وصفاً أكثر تفصيلاً للتطور في الوعي في مصر في الفترة ما بين مطلع القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين الميلاديين

في هذا المقال أريد التركيز على أهمية العمل على وعي جديد أشمل ويعم كل أفراد المجتمع لا يكون وعياً نظرياً مجرداً ولا يكون ضيقاً يقتصر مجاله على مستوى واحد من مستويات البنية الاجتماعية، بل هو وعي له ميزتان: ميزة الشمول لكل مستويات البنية الاجتماعية، وهو هنا بديل عن الجزئية التي ميزت الوعي العربي في العصر الحديث الذي غالباً ما ركز على بعد واحد من أبعاد الواقع أو بعد واحد من أبعاد العمل المطلوب لتغييره، وميزة العملية بحيث يكون وعياً ممارساً وفعالاً في السلوك على نقيض الوعي النظري المجرد الذي لا يحرك فعلاً تغييراً في الذات والمحيط، وعلى نقيض الوعي التواكلي الذي يوكل التغيير بمنقذ من فوق تعددت أسماؤه وتوصيفاته، وعلى نقيض «وعي النق» (وهو يأخذ شكل النقد ولكنه ليس إلا تشويهاً له) الذي يشتم صاحبه الواقع ويهجوه بدون أن يخطر له أنه هو جزء من هذا الواقع المهجو، وأن عليه قبل الهجاء، وبالأحرى بدلاً منه، أن يغير هو نفسه وسلوكه الاجتماعي.

١- في «الوعي» عموماً:

في المقررات المدرسية للفلسفة يميّزون بين مفهومين مختلفين: الإحساس والإدراك: الإحساس ظاهرة تلقائية تنتج من مجرد وجود الفرد في محيط محدد، إذ ترد من هذا المحيط مؤثرات حسية مختلفة، فالموجود في مكتب البرق واللاسلكي يسمع إشارات مختلفة، لكن إدراكه لهذا الإحساس يختلف عن إدراك العامل في المكتب وإن اتفقا في الإحساس (مجمل المؤثرات

الحسية الواصلة إلى الدماغ عبر الحواس)، لأن الأخير يفهم مضامين لهذه الإشارات خلافاً للشخص العادي الذي لم يتعلم هذه اللغة.

الفرد لا «ينتبه» إلى كل الإحساسات التي تصل إليه بل يتوجه بالانتباه إلى بعضها فقط، إلى ما يهمه منها فقط، شأن الأم التي تكون غارقة في أفكارها فلا تميز مكونات الضجيج الذي يحيط بها لكنها تنتبه في الضجيج إلى بكاء الطفل. وظاهرة «الانتباه» هي العنصر الحاسم الأهمية الذي يشترطه «الإدراك» إذ نحن لا «ندرك» الأشياء التي «لم ننتبه» إليها.

الوعي حتى في حالته البسيطة التي ذكرناها للتو يتضمن كشرط «خبرة» سابقة، ومن المهم أن نلاحظ أن الفرد لا «يعي» حالة الأشياء في وضعها الساكن فقط، بل هو بالاستناد للخبرة والتعلم يعي الأشياء وعياً ديناميكياً، إذ اعتباراً من الحالة القائمة يأخذ الفرد تصوراً عن الماضي وعما يتوقع أن تؤول إليه عناصر الواقع مستقبلاً أيضاً.

ليفهم الفرد الواقع العام المتجاوز للراهن اليومي (مثلاً الوضع الاقتصادي على صعيد المجتمع، الوضع السياسي..إلى آخره) لا يستعين الفرد فقط بتجربته الخاصة فقط، بل يستعين أيضاً بالمعتقدات الشائعة في بيئته عن هذا الواقع، ولكن هناك أمراً مهماً جداً في تكوين هذا الوعي ألا وهو «الأيديولوجيا».

إن الأيديولوجيا تركز الانتباه على بعض مكونات الواقع وتبعده عن مكونات أخرى، وتقدم تصوراً للترابطات السببية بين الظواهر الاجتماعية التي تخص شتى مستويات البنية الاجتماعية، بحيث أن مناصري أيديولوجيتين مختلفتين يكون لهما تصوران مختلفان عن البنية الاجتماعية بمكوناتها السكونية والمتحركة. والأيديولوجيا لا تقدم فقط التصور السكوني والحركي للبنية الاجتماعية، بل تقدم أيضاً بناء على هذا التصور مشروعاً بديلاً، وتدعو مناصريها للعمل في اتجاه معين، وتحدد اتجاهات الرأي العام عند الشرائح الاجتماعية التي تدعم الأيديولوجيا المعنية (وهي ما ندعوه «الوسط» وهو شريحة أو شرائح متفقة في اتجاهاتها الرئيسية في ما يتعلق بالقضايا العامة المثارة في وضع اجتماعي معين).

والفاعل السياسي العربي يستعمل منذ دخل مصطلح «الوعي» على اللغة العربية الحديثة (هو طبعاً ترجمة لكلمات أجنبية يعرفها القارئ من الفرنسية والإنجليزية مثل consciousness) المصطلح «الوعي السياسي»، وهو مصطلح يحمل قيمة إيجابية لمن «عنده وعي سياسي» وسلبية لمن «ليس عنده وعي سياسي»، ومن الأمور المميزة في زماننا أن استعمال مصطلح «الوعي السياسي» اقتصر في معظم الحالات على التيارات القومية واليسارية، ولم يستعمله الإسلامانيون بكثرة.

وباستقراء استعمال هذه التنظيمات ومناضليها لهذا المصطلح وجدت أنهم غالباً يعنون به حمل الفرد المحبوّ بهذا «الوعي السياسي» (وفقاً

لتعريفهم) لوجهات نظر عن العلاقات الدولية وعلاقات دولتهم بالذات بالدول الأخرى مماثلة لوجهة نظر التنظيم أو لتحليلاته السياسية، والشيء الحاسم في عنصر الوعي هو مشاركة المواطن في «النشاطات السياسية» للتنظيم المعني، وهذه النشاطات كما هو معلوم في معظم الحالات في الخمسينات والستينات وحتى السبعينات والثمانينات كانت تتضمن كنواة أساسية العمل على إسقاط نظام الحكم القائم (الموصوم عادة بالعمالة للاستعمار، أو تهم مكافئة تؤول إلى كونه على أقل تقدير يعرقل الطموحات القومية أو الوطنية للأمة أو الشعب) بوسائل مختلفة تبدأ بالتحريض ضده بالمناشير السرّيّة مثلاً، ومروراً بالمظاهرات التي يستفاد فيها من الأحداث الظرفية وأحياناً المناسبات السنوية (مثلاً في السبعينات كان المعارضون في سوريا يحاولون دوماً استثمار المظاهرة السنوية التي كانت تقام في مخيم اليرموك بمناسبة يوم الأرض)، وانتهاء بالمحاولات الانقلابية للتنظيمات التي لها وجود في الجيش.

٢- الوعي النظري والوعي الممارس:

لا شك أن «الوعي» بمعنى «المعرفة بمكوّنات الواقع» شيء مفيد، بل ضروري لما أصطلح على تسميته «الفاعل العام»، وتجنبت بهذا المصطلح تخصيص الفعل بمستوى محدد من مستويات البنية الاجتماعية كالمستوى السياسي مثلاً، ومن المعتاد أن تقوم الأيديولوجيا كما قلنا بإبراز بعض مكونات الواقع على حساب أخرى، وليس هذا مجال البحث في هذه المسألة،

بل أريد هنا التركيز على نقطة مهمة أراها تغفل عادة عند من يتحدثون عن الوعي، مع أنها مهمة وواضحة لكل من امتلك ولو قليلاً من الخبرة العملية: هناك ضرورة للتمييز بين الوعي النظري المجرد والوعي الممارس فعلاً، وهذا الوعي الممارس هو الذي يعطينا فكرة عن «القناعات الفعلية» للفرد (أي القناعات المتحكمة حقاً بسلوكه، وتشمل وعيه بالسلوك الممكن وإجباراته)، فقد يقتنع الفرد نظرياً بمبدأ تكافؤ الفرص، ولكنه حين يمارس التمييز لصالح الأقارب مثلاً فإنه يدلنا على أن قناعته النظرية تلك ليست هي القناعة القادرة على فرض نفسها في السلوك. ولا يجب أن نفهم من هنا أن تلك القناعة النظرية نفاق أو كذب! إن قسماً كبيراً من جاذبية الوعاظ المعاصرين المنتشرين في المحطات التلفزيونية تعود إلى عرضهم الدائم لنماذج من السلوك المثالي، مما يجعل الفرد يعيش في جو تخيلي بديل عن الواقع الذي يختلف كلياً عن واقع الشخصيات النموذجية التي تستخلص أخبارها من الكتب ويتكرر ذكرها، ولا يمارس هو نفسه فيه تلك الأنماط المثالية من السلوك التي يدعو إليها من يسمون في زماننا «بالدعاة»، فالفرد إذن لا نستطيع أن نقول عنه إنه يكذب في «قناعاته» بماهية السلوك القويم، على أن السرور والحماس الذي ينتاب العربي عند حضوره لمحاضرات هؤلاء لا يختلف في معظم الحالات عما كما كنا نراه قديماً من حماس الناس الخالين من البطولة في ممارساتهم اليومية لسماع قصص الأبطال والبطولات، وهو حماس بعيد كل البعد عن التأثير في تغيير

السلوك العملي للفرد، وأقصى ما يمكن أن يحدثه هو التحسر على انقضاء ذلك الزمان المثالي، أو النقد اللاذع الذي لا يتناول الذات ولا يتفحص عياناً الظروف التي تمنع تكرار تلك الشخصيات والأحداث البطولية في زماننا (انعدام تناول الذات بالنقد وانعدام الرؤية الموضوعية للحالات المنقودة وأسباب ظهورها واستمرارها في الوجود يحولان النقد إلى ما أسميه «النق»، وهو مسخ للنقد الفعال القادر على النهوض بالسلوك الفردي والجماعي) .

في الكتب القيّمة جداً للمربي السوفييتي أنطون مكارنكو يطرح ذلك المربي تجربته الخاصة مع مجموعة من اليافعين (منهم الجانحون ومنهم المشردون ومن لا أهل لهم) حيث تحول هؤلاء إلى أناس ذوي سلوك نموذجي (بمعنى أنه سلوك متطابق مع هدف العملية التربوية الذي وضعه المربي لعمله) ليس عبر الوعظ والخطب التي عرف من تجربته أنها غير مجدية، بل عبر تكوين جماعة لها تقاليدها ونظمها ومؤسساتها الداخلية المتلكة لنوع من سلطة التسيير الذاتي المنظمة للعلاقة بين الأفراد ولحركة هؤلاء الأفراد في المجتمع (بما فيه حركتهم كناس منتجين في مشروع اقتصادي). ونحن حين ندعو إلى تغيير السلوك الاجتماعي للناس في مجتمعنا فإننا نعرف أن هذا التغيير يستلزم هذا النوع الديناميكي من الوعي المتمثل في الوعي الممارس، وليس النظري أو الأخلاقي الحالم الذي يقدمه عادة في زماننا «الدعاة»، ولهم نظائر في الأوساط غير المتدينة كما هو معلوم.

غير أن الممارسة المطلوبة لا تعني الاقتصار على توزيع المناشير والنزول في المظاهرات و«الحكي في السياسة» (أي تناول الأحداث الجارية بالتحليل وعند المعارضة يكون مقروناً عادة بالتهجم على الحكومة!) وهذا هو النسخة القديمة من «الوعي».

الوعي الممارس الذي يجب أن نعمل على وجوده يتألف من سلوك حضاري نهضوي جديد بين الأفراد كفيل بنقل الجماعة من حال سلوكي قائم نسميه بالاسم العام «السلوك الانحطاطي» إلى حال سلوكي منشود نسميه «السلوك النهضوي».

يتألف هذا الوعي من ممارسات يومية قد يستخف بها «الفاعل السياسي» الذي تعود على أنه لا شيء مهم إلا تغيير السلطة، وكل ما دون ذلك فهو عمل اجتماعي قد يطلق على القائم به من باب السخرية لقب «مصلح اجتماعي» وهو تعبير انتقاص وسخرية على رأيهم!

من الأمور التي يذكرها بلا شك من خالط التنظيمات السياسية المعارضة (اليسارية خصوصاً) أن المناضلين كانوا يفرقون بين «الصديق السياسي» وتعني مواطناً ليس في الحزب بعد لكن يجري تأهيله ليكون عضواً أو ليكون داعماً للنشاطات السياسية للحزب، و «الصديق الاجتماعي» وتعني علاقة «عادية» لا سياسة فيها، يبنيها المناضل إما بحكم الظروف (مثلاً صديق في العمل أو جار في السكن)، أو بهدف «توطيد العلاقات مع الجماهير»! ونرى

هنا أن العمل الاجتماعي الذي ليس فيه بعد سياسي (بمعنى السياسة الذي لا زال سائداً عندنا، وهو مجمل الشؤون التي تخص السلطة السياسية في علاقاتها مع الداخل أو الخارج وتؤثر على ثباتها واستمرارها في الحكم) ينظر إليه نظرة دونية ويعد من الدرجة الثانية من الأهمية.

هذا الكتاب يدعو المواطن العربي والفاعل الجماعي أيضا إلى تغيير هذا التقييم، بحيث يصبح التزام الإنسان العادي عندنا بالسلوك النهضوي فعلاً من الدرجة الأولى من الأهمية، وبحيث نعلق عليه قيمة تساوي (أو -كما أفضّل- تزيد!) من حيث الأثر قيمة تغيير الأشخاص أو المجموعات في ذروة الهرم السلطوي.

مثلاً التزام المواطن بالنظام العام وبعدم خرق القانون حتى لو رأى غيره يخرقونه (ولا سيما رجال السلطة، وهم في بلادنا مع الأسف أول من يخرقونه، ويخرقونه في المسائل الأهم والأخطر!)، والتزامه بأداء عمله بإتقان وأمانة، والتزامه بالتضامن الاجتماعي مع مواطنيه، وبالتفريق بين الصالح العام والصالح الخاص بحيث يقدم الصالح العام على الخاص، وبمكافحة أهواء النفس بحيث يكون الفرد عادلاً حتى مع خصومه من مواطنيه، وبحيث لا تدفعه الخصومة الشخصية إلى التضحية بالمصلحة العامة، وأن يؤمن بعمق ويمارس هذا الإيمان أن كل تقدم لجاره أو زميله فهو تقدم للمجتمع ككل سيعود بالخير عليه، وليس العكس الذي هو الاعتقاد بأن كل تقدم للآخر هو تهديد للذات، مما يستلزم السعي لمحاربة كل تقدم

لأخينا وعرقلة خطواته، الأمر الذي يجعل مجتمعنا ساحة كبيرة من القوى المتعاكسة المتنافية التي تؤول بنا إلى حالة الركود والمراوحة أو بالأحرى الانحطاط، لأننا نبدد قوانا في منازعاتنا ونقوي عدونا علينا، وأن نستطيع أن نحاور بعضنا الحوار النهضوي الذي شبّهته في أماكن أخرى بحوار العاملين في ورشة حول أحسن الطرق الممكنة لأداء العمل ولحل الإشكال، وليس حوار من يريد إثبات تفوقه على غيره بحيث لا يهتم بأن يزداد علماً أو خبرة ولا يضع نصب عينيه في الحوار ما يجنيه الصالح العام إن تم التقدم في اتجاه الحقائق والخبرات الجديدة النافعة، بغض النظر عمن جاء بهذه الخبرات، وأن يستطيع أن يعلم نفسه كيفية العمل الجماعي ويتخلص من الفردية التي تكاد تميز أمتنا من بين خلق الله!.

في هذه الأمثلة يمكن للقارئ أن يرى ما أقصده بمصطلح «السلوك النهضوي» وبالمصطلح النقيض «السلوك الانحطاطي»، فالسلوك الأول إن التزمت به أكثرية المجتمع أو حتى أقلية وازنة فيه سيؤدي إلى نقلة نوعية إلى الأحسن، وباتجاه هدف تجاوز الفجوة الهائلة بيننا وبين الأمم التي تنظر إلينا نظرة فوقية يستحقها حالنا إن لم نستحقها نحن كأفراد!.

٣- في نقد المصطلح الشائع «الصحوة»:

ومن الأمور التي تستحق النقاش المصطلح الشائع «الصحوة الإسلامية» الذي يصف به الإسلامانيون خصوصاً التوجه الجماعي نحو التدين بمعناها

الظاهر الذي شهده العالم الإسلامي منذ نهاية السبعينات مع انتصار الثورة الإيرانية عام ١٩٧٨، فقبل ذلك التاريخ كان يسود المجتمع الإسلامي إهمال (عند الشباب خصوصاً) لأداء العبادات ولا سيما الصلاة، أما بعد ذلك فصرت ترى المساجد غاصة بالمصلين، وزادت مظاهر التدين في الثياب أيضاً (وفقاً لنماذج من الزي الذي افترق عن الزي الوطني التقليدي وفقاً لزي خاص لا هو تقليدي ولا هو غربي)، وزادت جماهير الأحزاب الإسلامانية (التي خرجت من معطف الإخوان سواء منها التي ظلت لصيقة بمنهجهم الحركي أو التي ابتعدت عنه)، وبدلاً من حركات المقاومة الوطنية التي كانت عموماً تهتدي بفكر وطني عام ليس فيه تركيز على العنصر الديني ظهرت حركات مقاومة ترفع شعار الإسلام نذكر منها حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين وحزب الله في لبنان.

إن كنا نتحدث عن «صحوة» فمن الواجب أن تكون هذه الصحوة نقيضة للنوم، أو قل هي انتباه من غفلة كانت قبله.

في غمار سرور المتدينين في عصرنا (لا سيما المسيّسون منهم) لهذه «الصحوة» قلما ينتبهون للسؤال التالي: هل رافقت هذه الصحوة حقاً تغييرات في السلوك الاجتماعي للناس تتناسب مع فضائل الإسلام الكفيلة لو اتسم بها سلوك المجتمع المسلم بتغيير حاله إلى الأحسن؟

هل ساد العدل علاقاتنا؟ هل كف المواطن بعد أن تديّن عن تفضيل أقربائه ولو لم يكونوا أكفاء إن كان بيده تعيين الموظفين؟ هل يستطيع هذا «الصاحي» أن لا يحسد زميله إن تقدم في علم أو خبرة ولا يحاول عرقلته؟ هل يستطيع هذا الصاحي أن يقف بالدور بلا مزاحمة في الأماكن التي يلزم فيها الدور؟ هل يتقن عمله ولا «يمشيه كيفما كان»؟ هل يحاول أن يعلم أولاده السلوك الصحيح ليكونوا مواطنين نموذجيين؟ وإلى آخره.

المشاهد أن مجتمعاتنا مع الأسف بعد «الصحوة» لم تتغير طبيعة العلاقات بين أفرادها عما قبل ولم يتغير سلوك الفرد إلا في الأمور المظهرية البحتة، حتى النظافة التي تتميز بالمطالبة باتباعها الشريعة الإسلامية لا تجدها في الأحياء التي معظم سكانها من المتدينين. وهنا لا بد لي من الوضوح: الفقير لله لعله من أكثر من يؤمن بالطاقة الهائلة للتدين التي يمكن أن تصب في خدمة المجتمع ولصالح العمل على نهضته وارتفاعه في سلم التحضر والقوة المادية والهيبة في العالم، على شرط أن يكون هذا التدين سائراً نظراً وعملاً وفقاً للمنظور السلوكي الأصلي للدين الإسلامي الذي يكفل بناء المجتمع القوي المتكاتف الفاعل المنتج، ولكن ما أراه مع الأسف لا يجعلني أتحدث فعلاً عن صحوة من المنظور الذي أهتم به، وهو منظور السلوك النهضوي القادر على الخروج بمجتمعنا من الهوة الحضارية العميقة التي يتردى فيها.

لا بد من أن ندخل على الوعي الإسلامي السائد هذه الثنائية: سلوك انحطاطي- سلوك نهضوي على أنها هي التي تميز حقاً الصحوة من

اللاصحوة، لأن الثنائيات السائدة إلى الآن التي يميزون بها هذه المسألة هي من نوع مظهري أو سياسي وما شابه من الأشكال «المفرطة» في الاهتمام بمستوى واحد من مستويات البنية الاجتماعية، فبعضهم يميز الصحوة بأنها امتلاء المساجد بالمصلين، وآخر يميزها بأنها كثرة المناصرين لاستلام «الأحزاب الإسلامية» للسلطة، وآخر يظن أن الصحوة تعني مناصرة تغيير المنظومة القانونية القائمة المأخوذة من الغرب بمنظومة قانونية مستمدة من الشريعة، وعند كثيرين الصحوة تعني حصراً الإقرار بجزئيات «العقيدة الصحيحة» ونبذ «العقائد البدعية» وفقاً لتعريفه الموغل في ضيق الأفق وتضييق ما وسعه الله على عباده، بحيث يصح فيهم أن نشبههم بزعيم من زعماء المعتزلة هو «أبو موسى المردار» وكان يكرر أن من قال كذا فهو كافر ومن لم يقل كذا فهو كافر فقال له أحدهم: «أترى أن جنة عرضها السموات والأرض لا تتسع إلا لك ولثلاثة وافقوك الرأي!». إن ما يجمع كل هذه الثنائيات أنها فوقية تهتم بشيء يقف فوق الأساس الاجتماعي، وتتميز عملياً بأنها متواكلة، فهي لا تعلق التغيير بالسلوك اليومي لكل فرد بكل تفاصيل حياته الاجتماعية، بل بتغيير في مستوى فوقي منفصل عن المجتمع ولا يهمه أن يغير شيئاً في سلوك الفرد العادي. إنه في النهاية موقف انتظاري.

ينتظر من لا يمارس السياسة المعجزة التي سيأتي بها الفاعل السياسي، وهذا الفاعل نفسه ينتظر من فعله أن يستطيع استلام السلطة لتغيير كل

شيء من فوق، ولا يهمه أن يدعو كل فرد إلى أن يغير نفسه وسلوكه اليومي حتى لو لم تتغير السلطة!

٤- ما البديل؟

الوعي الذي نرجوه لمجتمعنا ويجب أن نعمل على تحقيقه في رأيي هو الوعي النهضوي الممارس الذي وصفت بعض مكوناته، وحين استشهدت بمكارنكو قصدت أن يفهم القارئ أنني لا أؤمن بأن هذا الوعي الممارس يأتي فقط من المواعظ، بل من فعل جماعة نموذجية ليس لها اسم ولا بنية تنظيمية ولا تقبل العمل السري والعصبوي، بل تقرر أن تعمل مع المجتمع وفيه بلا تميّز عنه لتحقيق نماذج نهضوية تغري بالتقليد والتوسع التدريجي لتشمل المجتمع كله.

الفصل الثالث

تفعيل فضائل الإسلام

«الإسلام» «والواقع الإسلامي»

لا بد لنا كمدخل منطقي من أن نفرق بين مفهومين متمايزين: «الإسلام» وهو ذلك النظام الشامل العقدي التشريعي الموحى به والذي لا يدخله الباطل، و«الواقع الإسلامي» وهو ببساطة ما فهمه المسلمون من الإسلام وطبقوه!

«الواقع الإسلامي» له عنصران مكونان مترابطان كوجهي قطعة العملة الواحدة:

١- فهم معين للإسلام

٢- تطبيق لهذا الفهم المعين في بناء المجتمع وفي السلوك الاجتماعي.

وكلا الجانبين، فهم الإسلام وتطبيقه، إذا أردنا وصف بنيته في علاقتها مع «الإسلام» بالذات يتألف من العناصر التالية:

١- جوانب مُفعَّلة من الإسلام

٢- جوانب مُهْمَلة من الإسلام

٣- جوانب مُدْخَلة على الإسلام!

تلك الجوانب المفعّلة سواء من الفهم الإسلامي الصحيح المتطابق مع الإسلام أو من التطبيق العياني الملموس لذلك الفهم (على شكل بنية اجتماعية وسلوك اجتماعي) يزيد حجمها ليصل في حالته المثالية إلى أن يتطابق مع «الإسلام» كله! وينقص بدرجات متفاوتة. والمكونان الآخران

يدلاننا على علة في المجتمع، إذ هناك مكونات أصيلة أهملت وأخرى دخيلة هي التي فعِّلت في الواقع الإسلامي.

ولا أعني «بالمكونات المدخلة» كل فكرة أو سلوك جاءنا من عند غير المسلمين كما قد يتبادر إلى الذهن، إذ كثير من أفكار غير المسلمين وسلوكهم صائب، وفيه حكمة هو ضالة المؤمن ولربما لو نظرنا إليه ملياً لرأيناه في حقيقته مكوناً إسلامياً مهملاً نسيه المسلمون أو غفلوا عنه أو تركوه تقصيراً منهم! وإنما أعني «بالمكونات المدخلة للواقع الإسلامي» تلك المكونات المتناقضة مع الإسلام روحاً أو نصاً، وهي مكونات بعضها مما استورد بالفعل من غير المسلمين، ولكن بعضها الآخر هو من عمل أيدي المسلمين و«ابتكارهم الخاص»!

وإذا تكلمنا عن القيم التي توجه السلوك الاجتماعي للفرد المسلم مستعملين مصطلحي «الفضائل» و«الرذائل» فإننا نقول إن الواقع الإسلامي يحوي «فضائل مفعّلة» و«فضائل مهمَلة» و«رذائل مُدخَلة»!

صدمة الاستعمار واكتشاف المسلمين لبنية الإسلام عبر المقارنة مع الآخر:

كان الغزو الاستعماري الأوروبي بقوته المادية الهائلة صدمة لعل الله عز وجل أرادها بسابق علمه لتوقظ المسلمين وتنبههم إلى حقيقة وضعهم الحضاري المنهار، ولتفتح أعينهم بالتالي على ذلك الجانب المهمل من

الإسلام الذي غفلوا عنه، وعلى تلك العيوب المدخلة التي ظنوها قروناً جزءاً لا يتجزأ من الدين.

حين تسير آلة معينة على ما يرام فقد لا يخطر لصاحبها أن يتفحص مكوناتها الداخلية، ووظائف كل مكون من تلك المكونات، وكيف تترابط هذه الوظائف لتخدم السير المنتظم للنظام بأكمله.

الخلل في عمل الآلة هو دافع إجباري لصاحب الآلة لكي يتفحصها، ويرى من خلال بحثه عن الخلل كيف تعمل الآلة حقاً، وما هي مكوناتها، وما هي وظيفة كل مكون، وليستنتج بالتالي عبرة عن الطريقة التي يجب عليه أن يستعملها لإبقاء الآلة تعمل: كيف يصون المكونات ويحافظ على قيامها بوظائفها، وعلى توازنها بحيث لا يطغى واحد منها على الآخر ولا يزيد تواتر حركته على المطلوب ولا ينقص! باختصار كيف تكون الآلة «متوسطة» فلا إفراط في عمل مكون من مكوناتها ولا تفريط!

ومن الدوافع التي قد تدفع صاحب الآلة لتفحص مكونات آلته ووظائفها وطرق عملها رؤيته لآلة أخرى تقوم بالعمل نفسه بطريقة أفضل (أسرع أو أكثر فاعلية أو بطريقة تقلل من نفقات الآلة وتزيد من فوائدها إلى آخره) وكذلك الأمر في اللغة الأم!

نحن حين نستعمل لغتنا بصورة تلقائية فإننا لا نكتشف وجود قواعد بانية لهذه اللغة، قواعد صوتية ونحوية وصرفية إلى آخره، وفقط حين نجد

أجنبياً يخطئ في الكلام نكتشف من تحليلنا لخطئه ما هي القواعد التي نظمت الأصل الصحيح (عبر تحليلنا لماهية الخطأ المرتكب نرى كيف يكون الوضع الصحيح، أي ما هي الطريقة التي انبنى بها هذا الوضع).

مثل اللغة ومثل الآلة يوضحان لنا السبب الذي جعل الصدمة الاستعمارية مفيدة للمسلمين لكي يلقوا نظرة على تكوين مجتمعهم، ومن ثم على تكوين نظرتهم لما كوّن هذا المجتمع وهو مفهومهم للإسلام، ومن ثم أخيراً ليجروا مقارنة بين الواقع الإسلامي والإسلام ويكتشفوا ما فعّل من الإسلام وما أهمل منه وما أدخل عليه!

هذه الأمة التي جعلها الله وسطاً لتشهد على الناس أراد لها أن تكون مثل الآلة النموذجية واللغة الصحيحة: الآلة النموذجية هي التي بمجرد وجودها تشهد على غيرها من الآلات إن كانت صالحة أم فيها خلل، وكذلك اللغة الصحيحة هي التي تشهد على اللغات: ما صح منها وما انحرف عن الصواب! ولكننا حين انحططنا اضطررنا إلى قلب الآية فصارت الأمم الأخرى هي التي شهدت علينا بأننا انحططنا وأن بنانا الحضارية معتلة!

<u>**تفعيل فضائل الإسلام: طموحان: عملي وشامل!**</u>

ثمة دافع عملي، يدفع المسلمين إن كانوا يريدون الحياة، بكل بساطة، لتفعيل فضائل إسلامية مهملة، على رأسها الفضائل التي تبني مجتمعاً متماسكاً متعاضداً يقوي كل جزء منه الجزء الآخر ولا يعارضه ويناقضه،

بحيث يهدم واحد ما يبني الآخر كما هو حال المسلمين اليوم. إنها ببساطة غريزة حفظ البقاء!

وبودي أن أسجل بمرارة هنا أنه حتى هذه الغريزة التي يفترض بها أنها أقوى غريزة على الإطلاق وضعها الله في الأحياء لم تفلح في ثني المسلمين عن الخوض في حروب داخلية فرقتهم أيدي سبأ، واستهلكت قواهم ومواردهم، وأدخلت الغزاة الأجانب إلى عقر دارهم، بل إلى غرف نومهم!

ثمة فضائل إسلامية يعرفها المسلم ولا ينكرها إن ذكرتها له، ولكنها ببساطة فضائل مهملة غير مفعلة خذوا منها أمثلة: النظرة لمصلحة المجتمع ككل على أنها مصلحة للفرد أيضاً (راجعوا الحديث الشريف المشهور عن القوم الذين ركبوا سفينة فأراد من في الأسفل أن يخرقوها، فإن تركوهم وما يريدون غرقوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعاً!)[1]، فهذه الفضيلة أهملت وحل محلها رذيلة تتمثل في الاهتمام الحصري بالمصلحة الفردية، وعد الملكية العامة مثلاً أمراً لا بأس في إتلافه أو مصادرته للمصلحة الخاصة، وبجميع الأحوال من غير الوارد بذل جهد في صيانته أو تطويره أو إيجاده! والفرد الذي «يغلط» و«يجرؤ» على الاعتراض على

١ ـ حدثنا أبو نعيم، حدثنا زكرياء، قال: سمعت عامراً، يقول: سمعت النعمان بن بشير رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً»، انظر: صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب «هل يقرع في القسمة والاستهام فيه» حديث رقم:٢٣٨١

السلوك المستهتر بالمصلحة العامة أو يحاول أن يقوم بسلوك إيجابي لصالح المجتمع ككل يوصف بأنه «بائع وطنيات» أو «حنبلي زيادة على اللزوم»!

ومن أسوأ رذائلنا وأكثرها تدميراً للحضارة في اعتقادي رذيلة حذر الإسلام منها بشدة ألا وهي رذيلة الحسد. فنحن إلا من رحم الله لا نرى في نجاح أخينا وتفوقه وعمله الموفق نجاحاً للمجموع بل نرى فيه تهديداً لقيمتنا الذاتية، بل ربما لمصلحتنا أيضاً، ولذلك ترانا حرباً على النجاح والتميز، ولا نتورع عن بذل أقصى الجهود في التغطية على حسنات المحسنين والتقليل من شأنها وتثبيط همم أصحابها! وهذا ينطبق على الأفراد كما ينطبق على الدول، فكثير من الدول الإسلامية تعد قوة جيرانها تهديداً، وبالمقابل من هذه الدول من لا تتورع بالفعل عن ابتزاز جيرانها إن أحست بقوة ما، غالباً ما تكون موهومة، وكثيراً ما يكون الجميع منساقين إلى فخ يقود إلى حرب داخلية أعدته لهم قوة خارجية وهم في غيهم سادرون! البديل عن هذه الرذيلة تقدمه فضيلة إسلامية كبرى مهملة: «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً» «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» والنصوص كثيرة معروفة..مهملة التطبيق!

وفي المقابل هناك تضخم لصفات ذاتية هي في الأصل فضائل ولكنها تحولت في التطبيق إلى رذائل محطمة للتماسك الاجتماعي، ومنها الشعور المفرط بالكرامة والاعتزاز بالذات في غير موضعه: فنحن لا نقبل من أخينا

زلة، ونحن مستعدون لشن حرب عليه لا تبقي ولا تذر عند أقل هفوة بل شبهة هفوة، وبالمقابل يختفي هذا الاعتزاز بالذات في علاقاتنا الخارجية، وحتى حين يجرب الحاكم أن يمارس هذا الاعتزاز بالذات مع الخارج يمنعه الانهيار الحضاري الذي قاد إلى انهيار موازين القوى لصالح الآخرين من الاستمرار بهذا الاعتزاز، ويعود به مختاراً أو مكرهاً لوضع ذليل يراه القارئ ويرى أمثلته واضحة للعيان.

ومن الفضائل العملية للإسلام التي لها دور حاسم في الحضارة المادية الصناعية القائمة إتقان العمل والاهتمام بالوقت. ترى المسلم لا يؤدي عمله إن أداه إلا ناقصاً ينطبق عليه القول الشعبي «رفع العتب».

وترانا كأن لنا مع الوقت ثأراً فنحن نريد أن «نقتله» لا أن نستثمره بقدر ما نستطيع.

ومن هذه الفضائل الاقتصادية للإسلام فضيلة ترشيد الاستهلاك وعدم الإسراف. لعله لم توجد أمة في التاريخ بددت مواردها باستهتار إجرامي مثل أمة المسلمين! وهذا بالذات في وضع هي تحتاج فيه إلى كل قرش لتقوم بنهضة مادية صناعية يتوقف عليها وجودها بالذات وليس أي شيء آخر!

فالطموح العملي لتفعيل فضائل حضارية في الإسلام ناتج ببساطة عن ضرورة البقاء. نحن هنا لسنا إزاء طموح للوصول إلى المثال الأعلى الذي هو التطابق التام لواقعنا الإسلامي مع «الإسلام»، أي الإسلام الكامل

النموذجي، بل نحن إزاء طموح بسيط «متواضع» لتفعيل فضائل إسلامية من شأن تفعيلها أن يساعدنا على البقاء على قيد الحياة مسجلين في عداد الأمم التي لم تنقرض!

وأما الطموح الأشمل للتطابق مع الإسلام فهو أبعد مدى، وهو الهدف البعيد للمسلم الصادق الإيمان، ولكنني بصراحة لا أراه ممكن الإنجاز في الوقت القريب المنظور وأتمنى أن أكون مخطئاً، ولي أمل أن يقودنا الإصلاح العملي إلى تقريبنا من ذلك الهدف الأشمل والأبعد. والإصلاح العملي على كل حال هو شرط لا بد منه على كل حال للوصول إلى ذلك الهدف إذ هو كما قلت شرط للبقاء..مجرد البقاء على قيد الحياة!

متى نقول عن فضيلة ما إنها انتقلت من وضع «الفضيلة المهملة» إلى وضع «الفضيلة المفعّلة»؟

قال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ [1] وهي من صفات بني إسرائيل المستهجنة: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وأَنتُمْ تَتْلُونَ الكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾[2]

الفضائل المهملة لا ينكر فضلها المسلم ولكنه لا يطبقها، فهو مثل الطالب الكسول الذي يقر بفائدة الدراسة وأهميتها لمستقبله ولكنه لا يدرس، ولا يقضي وقته في هذا المفيد الذي يقر به بل يضيعه ويهدره في غير المفيد.

١- سورة الصف، الآية ٢-٣

٢- سورية البقرة، الآية ٤٤

لا يخفى هنا على الناظر أننا إزاء فضيلة مفتقدة للدافع النفسي القوي الذي يستطيع السيطرة على صاحبه بحيث يقوده إلى السلوك المطلوب، وفي المقابل الدوافع النفسية المحركة للسلوك أي الدوافع النفسية القوية المتحكمة بالفرد هي تلك التي تقوده إلى السلوك الآخر فالرذيلة البديلة والحال هذه هي «المفعّلة»، وليس الفضيلة المطلوبة المقر بفضلها!

وتفعيل الفضيلة يعني ربطها بدافع نفسي قوي وانظر قول الشاعر:

وما كنت ممن يدعي الحب قلبه ويحتج في ترك الزيارة بالشغل!

فلو كانت فضيلة الحب عنده حقاً فاعلة لدفعه هذا الدافع القوي إلى أن يجد الوقت للزيارة! وكونه اعتل بالشغل فهو دليل على أن ادعاءه للحب باطل، أو أن الحب عنده على أحسن تقدير فضيلة مهملة لا قوة نفسية لها! فمن أين يأتي هذا الدافع القوي الذي يفعّل الفضائل؟

نعم بلا شك هناك من الناس المختارين من حباه الله بقوة الإرادة وعلو الهمة والمقدرة على جهاد النفس بحيث ينفذ بالفعل قناعاته ويسير وفقها لا وفق أهوائه، وهذه صفة موجودة في نخبة من البشر لا ينقطع وجودها أبداً، وإنك لتراها حتى عند غير المسلمين في أمثلة من المجاهدين لأنفسهم المناضلين في سبيل قناعاتهم حتى لو تعارض تنفيذ هذه القناعات مع دوافع الراحة ومقتضيات الأهواء! وهم في اعتقادي ينطلقون من منبع فطري عميق يرفع الإنسان إلى مرتبة علوية هي فوق الاهتمامات المادية البهيمية ركبه

الله في الفرد، وهو نوع من الدافع الديني الفطري الذي يحتاج إلى هداية خارجية ليأخذ شكله الصحيح (رأيناه في أمثلة زهد غاندي ومجاهدته لنفسه ورأيناه في أمثلة بطولية مثل بطولة راشيل كوري التي ماتت ولم يتزحزح تصميمها على مواجهة بلدوزر المستوطنين الصهاينة)

ولكننا حين نريد لمجتمع بكامله أن يتوجه بهذا التوجه النهضوي فإن علينا أن نلتمس وسائل اجتماعية قادرة على تفعيل جماعي للفضائل مستند إلى آليات اجتماعية وليس إلى تفعيل فردي لا يخص إلا أفراداً منتخبين. يجب أن نتوصل إلى وضع يحس فيه الفرد أنه هو بالذات مسؤول عن المجتمع لا يستطيع أن يتخلى عن مسؤوليته وإلا وقعت الكارثة! لن يفلح مجتمع اعتقاد كل فرد فيه في نفسه أنه لا قيمة له وأن القافلة سائرة به وبدونه! هذا التوتر الكبير في الإرادة والقوة الداخلية قد ينتج حين يجتاح المجتمع شعور بخطر داهم، ولكنه يمكن أن يوجد حين تكون البنية السياسية الاجتماعية من النوع الذي يفرض على الأفراد مبدأ المسؤولية ويعطيهم في المقابل حرية القرار، والشعور بالتالي أن الوضع الكلي متعلق بفعلهم الفردي. على أن العامل الأول الذي على أساسه يبنى العمل النهضوي المطلوب هو بلا شك قرار واع مجمع عليه اجتماعياً بالهدف.

على المجتمع أن يحدد هدف النهضة والسلوك المطلوب من الفرد لتحقيقه، والذي يقوم بإقناع المجتمع بالهدف هو وفقاً لسنة الاجتماع المضطردة جزء رائد من أفراد المجتمع، هو الجزء الذي امتلك الوعي

المطلوب والذي يستطيع أن يقوم بتقديم المثال والمعيار للفعل، بحيث يتحول الفعل إلى عادة ويتحول خرقه إلى سلوك مستهجن يتولى المجتمع تصحيحه. العادة هي بحد ذاتها دافع نفسي قاهر! وأنت حين تكون في المجتمع عادة نهضوية فكأنك ضمنت للمجتمع أن يسير تلقائياً وفق السلوك المطلوب وهذا ما نراه في الغرب في أمثلة بسيطة قد تعد في بعض مجتمعاتنا معجزة نحن غير قادرين على الوصول إليها مثل الوقوف بالدور في صف مثلاً! فالسلوك غير المتطابق مع هذه العادة الحضارية يصححه المجتمع نفسه وليس قوة خارجية كالشرطة مثلاً!

ولا شك أن الإيمان والدافع إلى نيل رضى الله والثواب الأخروي والخوف من العقاب دافع عظيم، ولكنه دافع يحتاج إلى تحديد للهدف وإلا ضل السعي حتى لو حسب الناس أنهم يحسنون صنعاً! الإيمان مطلوب ولكن معه مطلوب الوعي بالهدف الحضاري أيضاً، وانظر إن شئت إلى مثال النزعة التصوفية الانعزالية التي قادت في عصور الانحطاط إلى تدهور حضاري مريع. لقد كان هذا «تديناً» ولكنه كان على أساس خاطئ حذر منه نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام حين قال: «لا رهبانية في الإسلام!». نحن بحاجة إلى التدين الصحيح الذي يكمن في أساسه الوعي الحضاري الإسلامي، وإنه لما يملأ النفس حسرة أن ترى هذا العامل الثمين الذي هو انتشار التدين في مجتمعنا يتبدد في أشكال خاطئة، منها الشكلية والاهتمام بالصغائر، وفقدان فقه الأولويات، والغفلة عن مقاصد الشريعة، واستعمال

الدين أحياناً كتبرير للتشقق الاجتماعي والتناحر الداخلي وهو في الأصل دافع للتوحد والتماسك!. يقول مالك بن نبي في كتابه «بين الرشاد والتيه»: «إن المجتمع الإسلامي يعاني منذ القرون الأخيرة، فتوراً قد نسميه أزمة حياة فقدت أسباب التوتر والطموح. والعلاج لحالة كهذه، يقتضي أيديولوجية تعطي التوتر الضروري لمجتمع يقوم بإنجاز مهمات كبرى، لأنها تخلق الفرد التواق، وهو عكس الفرد المائع الذي يركب مجتمعاً ارتخت أوتاره»

وأقول: هذه «الأيديولوجية» هي ما أسميه «الوعي النهضوي المجمع عليه» وهي أساس عملية تحويل الفرد الذي سماه مالك رحمه الله «الفرد المائع» إلى «فرد تواق» هو صانع النهضة المنشودة، وهذا الفرد التواق ما هو إلا الفرد الذي فعّل فضائل الإسلام المهملة وأزال من نفسه وسلوكه رذائل الواقع الإسلامي المدخلة!

الفصل الرابع

نحو وعي جديد



١- «الوعي الانحطاطي»، «الوعي النهضوي»، «الوعي المناسب»:

هذا المقال يتكلم عن «وعي جديد» ويدعو إليه، نوع جديد من الوعي يعتقد الكاتب أنه يجب أن يكون عند شعبنا (أكثريته على الأقل)، وتنتج هذه المطالبة عن اعتقاد الكاتب أن الوعي السائد عندنا الآن «غير مناسب» للمهمة المطروحة على عاتق مجتمعنا إلزامياً، وهي مهمة النهضة الشاملة لمختلف جوانب الحياة الكفيلة بجعل مجتمعنا قابلاً للمنافسة والتحدي والفوز في الكفاح من أجل الوجود (لأن ما نواجهه الآن هو أن نكون أو لا نكون).

وأقترح استعمال تعبيري «مناسب» و«غير مناسب» كبديلين عن تعابير من نوع «صحيح» و«خطأ»، ذلك أن المهمة المطروحة على المجتمع هي التي تحدد نوع «الوعي المناسب» لها، ولو كانت المهمة مختلفة لجاز أن نقبل بوعي آخر يلائمها. سأضرب مثلاً على الوعي الذي هو ليس بالخطأ المطلق ولكنه غير مناسب لمرحلة تستلزم التركيز على عناصر القوة المادية في المجتمع ما أتى به الغزالي رحمه الله في تلك المرحلة من حياته التي أغرق فيها في الزهد (وبالغ!)، لقد كان الوعي الذي دعا إليه «أبو حامد» في المرحلة الثانية من حياته وعي مجتمع منصرف عن الإنتاج المادي والعلم الطبيعي (باختصار: عن الدنيا!) إلى الانشغال بيوم المعاد، وإنه لعمري لشغل شاغل لا يجوز للمرء أن ينصرف عنه، لكنه ليس بالشغل الذي نكتفي بالتركيز

عليه في مجتمع يهدده بوش وأولمرت وأسلافهما وخلفاؤهما وحلفاؤهما بالاندثار. هذا الوعي لا يوصف في رأيي بأنه «خطأ» بل بأنه «غير مناسب» للهدف المطلوب، وانظر مثلاً رسالته «أيها الولد» حيث ينهى الولد عن أنواع من العلم غير المفيد للآخرة! ويجد القارئ عرضاً مفصلاً لتوجهات أبي حامد تلك في كتاب ابن الجوزي «تلبيس إبليس»، وفي هذا الكتاب يقدم ابن الجوزي مثالاً لتصدّ فقهي لهذا النموذج (ومنهج ابن الجوزي قد يسميه بعضهم «المعقول الديني» في مقابل أشكال أخرى من الوعي الديني تتسم بالعداء للعقل، وهذا النوع من المعقول هو في اعتقادي الأقرب لمستلزمات الوعي المناسب الآن)، وثمة من يربط النجاح الكارثي للغزو المغولي والصليبي في عقوده الأولى بهذا النموذج من الوعي الاجتماعي المستقيل من الفاعلية الدنيوية الذي نظّر له الغزالي، وأصحاب هذا الرأي يقولون إن الغزاة ما كانوا ليحققوا ما حققوه لو كان يسود في المجتمع نوع آخر من الوعي.

«الوعي المناسب» هو خيار من خيارات عديدة وليس حتمية تاريخية أو منطقية، بل قد يختار المجتمع خيارات أخرى لمواجهة التحديات الملحة أمامه، وخذوا مثلاً خيار الهجرة الجماعية (على طريقة ناطورة المفاتيح الفيروزية) أو خيار توثين القنبلة والبندقية حتى درجة الانتحار بدون تكتيك ولا استراتيجية واضحين، وكلا الخيارين تحوّلا إلى واقع ولم يبقيا في عداد الإمكانيات النظرية، فخيار الانتحار والتدمير الذاتي موجود في مثال

العراق، وأخشى أن بعض سماته وجدت في الانتفاضة الفلسطينية الثانية، التي هي نقيض من جوانب كثيرة للأولى (والنقد الواجب للوعي الذي صاغ هذه الانتفاضة وتطور معها لا يعني بحال عدم إجلال آيات البطولة اللامتناهية التي سطّرها الشعب الفلسطيني فيها، ولكن هذه البطولة هي ما يجب أن يدفعنا إلى السؤال عن النتائج المختلفة التي كانت البطولة تستحقها لو كان الوعي الجمعي مختلفاً) بل يخشى من امتداد هذا النموذج الانتحاري للبنان وغيره. وأما خيار الهجرة الجماعية فيوجد في جميع بلادنا الفقيرة، ولا يحول بين الناس وبينه إلا اعتبارات عملية، وإلا فكثرة كاثرة من المواطنين تنام وتصحو على حلم الهجرة، والموت المأساوي لركاب قوارب الهجرة غير القانونية في المتوسط تعبير عن هذا الخيار الذي لم يترك مركب البنية الاجتماعية الطبقية مع الوعي الاجتماعي غير المناسب غيره لهؤلاء البائسين.

على أن الخيار الأكثر شيوعاً والمؤهل للاستمرار ما لم تنبر طليعة واعية من الناس لتغييره هو خيار الركود والاستمرار في الوضع القائم الذي أصفه بأنه «وضع انحطاطي»، لأنه الوضع الذي ينتج ويعيد إنتاج حالة الهزيمة الحضارية الشاملة أمام التحدي الكبير الذي يواجهنا به العالم القوي.

٢- «السلوك النهضوي» و«السلوك الانحطاطي»

أنطلق في تحديد «الوعي المناسب» من «تعريف مناسب» لحالة النهضة المستهدفة من بث هذا الوعي المناسب، و«التعريف المناسب» هو تعريف مفيد (للفاعل النهضوي لأنه يساعده على تحديد هدف فعله)، صحيح (بمعنى أننا لا نستطيع أن نقول عنه إنه خطأ، وصحته محددة في إطار معيّن)، على أنه غير مستوف لكل جوانب الظاهرة التي يراد تفسيرها، فهو مناسب عملياً دون أن يكون مستغرقاً لكل جوانب الظاهرة نظرياً، إن من الصحيح أن نقول إن إهمال الإنسان لصحته يسبب له المرض وعنايته بها تسبب له الشفاء أو عدم المرض أصلاً، وعلى هذا الأساس يجوز أن يتبنى من يتولى التوعية الصحية «التعريف المناسب» التالي للصحة: إن الصحة هي حالة الفرد الذي يهتم بصحته ويسلك سلوكاً صحياً، وإن يكن هذا «التعريف المناسب» إذا تبناه الفاعلون في مجال نشر التوعية الصحية، وهو مفيد لهم كما يرى القارئ، لا يستغرق الأسباب كلها التي تفسر ظاهرتي المرض والصحة.

ومن هنا يأتي الاقتراح التالي لتعريف مناسب للمجتمع الناهض: «المجتمع الناهض هو المجتمع الذي سلوك أفراده نهضوي»، والسلوك النهضوي لأفراد المجتمع هو «تفسير مناسب» لحالة النهضة الاجتماعية، إن تفسير أي حالة اجتماعية كانت بأنها ثمرة سلوك اجتماعي معين هو «تفسير مناسب» لمن يريد أن يشتغل على صعيد تعديل السلوك الاجتماعي،

ولو أنه تفسير لا يستغرق كل جوانب الظاهرة التي يراد تفسيرها. وإن صادرنا مثلاً على أن المجتمع الغربي الحالي هو نموذج «المجتمع الناهض» الذي يجب أن نحوّل مجتمعنا على أساسه، فإن «التفسير المناسب» هنا هو التالي: إن المجتمع الغربي هو على ما هو عليه لأن سلوك أفراده هو على ما هو عليه!، أي أن مجتمعنا بالمقابل هو «مجتمع في حالة انحطاط» لأن سلوك أفراده الاجتماعي هو في الحالة التي نراها وهذا النوع من السلوك هو «السلوك الانحطاطي»، ويكون «السلوك المناسب» إن قبلنا بهذا الخيار هو سلوك أبناء المجتمع الغربي الذي يجب أن نقتدي به ونغير سلوكنا ليصبح مطابقاً له.

والمثال السابق هو للإيضاح فقط، وإلا فأنا ضد الفكرة التي تزعم أن التطابق مع السلوك الاجتماعي الغربي في كل مكوناته هو المطلوب للتحول إلى «سلوك مناسب» لهدف النهضة المنشودة، وإن كنت أعتقد بالفعل أن بعض سمات السلوك الغربي يجب تبنيها كمكوّنات للسلوك المناسب، أي النموذجي لتحقيق النهضة، ومن هذه المكونات مثلاً ما أراه في سلوك الألمان الذين يستضيفونني الآن، من تواضع، وقلة ميل «للمنفخة» بتعبيرنا الشامي، وصدق، وموضوعية في تقييم الذات والآخرين من أبناء مجتمعهم، علاوة على الحساب الدقيق للوقت والمال وعدم تبديدهما، والحرص على أداء العمل بأكبر إتقان ممكن وعدم الاكتفاء بأدائه كيفما اتفق، واحترام القانون، والحرص على المصلحة العامة، وإلى آخره... وخلافاً لكتّاب من

أمثال ياسين الحافظ الذين يضفون على الحالة الغربية صفة التفوق المطلق (إنها في أعلى سلم التطور وفق القانون الذي تؤمن بحتميته وإلزاميته التي لا يمكن التملص منها النظرة التاريخانية التي أيدها بحماس متعصب العروي والحافظ بمقابل الدونية المطلقة للأنماط الحضارية الأخرى الموصومة بالتقليدية) يجب عدم نسيان الخسارة في جوانب أخرى مهمة للإنسان عندما يتبنى المجتمع هذه الأنماط من السلوك ويترك الأنماط الحالية، ولست هنا بصدد مناقشة هذه الفكرة التي يجد القارئ عرضاً وافياً لها عند كتّاب ما أسميته في أماكن أخرى «التيار التأصيلي».

لا يستوعب هذا التفسير الظاهرة كما قلت، فمن غير الصحيح بشكل مطلق القول إن السلوك الانحطاطي هو سبب انحطاط المجتمع فالأسباب متنوعة كثيرة كما هو معلوم. لا يصح مثلاً بصورة مطلقة وضع المسؤولية على سلوك الفلسطينيين أو اللبنانيين وحدهم في الحالة الاجتماعية الانحطاطية التي هي ظاهرة التذابح الداخلي (لم تتذابح فتح مع حماس فقط بل وصل الأمر إلى درجة سقوط قتلى في الصراع بين شباب من تنظيمي حماس والجهاد) الظاهرة التي تجعلهم في حالة تدمير ذاتي، فثمة ظروف كثيرة أوصلت المجتمع المعني إلى هذه الحالة وهذا معروف، غير أن «المناسب» للفاعل النهضوي أن يحاول بكل الطرق المكنة إقناع مجتمعه بأن سلوكه يقوده إلى ما هو عليه، وتغيير سلوكه سيغير حالته الاجتماعية وهذا أيضاً صحيح، والغرض هو تعديل هذا السلوك ببث الشعور بالتقصير عند من يسلكه وهو شعور سيدفعه في حال توفر طليعة تقدم القدوة، عبر التزامها

بسلوك معاكس للسلوك الانحطاطي السائد، إلى السير في طريق هذا السلوك الجديد المناسب لهدف النهضة الذي أدعوه « السلوك النهضوي »، و« التعريف المناسب للسلوك المناسب » له ميزة على النظرة التفسيرية المحايدة بأنه تعريف يدفع إلى العمل التغييري ويخاطب روح المسؤولية في أفراد المجتمع المعني في حين تكتفي التفسيرات الموضوعية (أو الوضعية) بالحياد، بل قد تعزز من طرف خفي النزعة القدرية ونزعة التواكل أو تبرير التقصير في المبادرة، أو هي تسد طريق الوعي أمام إمكانيات نهوض روح المبادرة الاجتماعية.

« الوعي النهضوي » حين ندعو إليه ندعو ضمناً إلى التغيير، للوصول إلى أهداف أعتقد أن العرب يتفقون في غالبيتهم الساحقة عليها، وإن يكن شكل هذه الأهداف الخارجي واللغة التي تصاغ بها تجعلهم يعتقدون أنهم مختلفون أو متناقضون فيها (أهداف اليسار النزيه والإسلامانيين والقوميين المخلصين بتلاوينهم هي واحدة في أعماقها، وهذا ما ينتبه إليه المرتدون عن هذه الأهداف أكثر من انتباه الذين لا يزالون يحملونها، وانظر إن أردت التأكد من ذلك إلى هجوم من يسمون خطأ « اللبراليين الجدد » على القومية والإسلامانية بلا تفريق ووصفهم لخطابهما بأنه « خشبي » إلى آخره..) [1]

١ ـ «اللبراليون الجدد» هو وصف خطأ لتلك المجموعة من الكتاب والمثقفين عندنا التي تؤيد التدخل الغربي العسكري لفرض «الديمقراطية»، وتناصب العداء للأفكار الوحدوية والاشتراكية وأفكار المقاومة للاحتلال، الصهيوني خصوصاً، التي كانت سائدة في مرحلة ما قبل «النظام العالمي الجديد». والوصف خطأ، لأن «اللبرالي الجديد» لا يكون إلا ابن المركز المهيمن، أما في الأطراف التابعة فلا يمكن أن يكون ابن المجتمعات المهيمن عليها «لبرالياً جديداً» كما لا يكون خادم الملك «ملكياً»، إذ «الملكي» هو الملك نفسه والشريحة الحاكمة التي يعبر الملك عن مصالحها وعقليتها ويرتبط بها. أما خادم الملك فهو خادم فحسب، والكتاب المذكورون هم أتباع محليون للبراليين الجدد فقط والعربي لا يكون «لبرالياً جديداً» تماماً كما أن ابن المستعمرات لا يكون «استعمارياً» وكل ما يستطيعه هو أن يكون نصيراً محلياً للاستعمار.

على أن للوعي التغييري عندنا تاريخاً أجد من المفيد استعراض محطات مهمة فيه، وهذا التاريخ يجب أن لا ننظر في رأيي إليه، حتى لو انتقدنا الأخطاء التي وقعت فيه، على أنه «تاريخ للضلال» وكفى!، بل هو تاريخ لتجربة المجتمع الذي فرضت عليه مهمة التغيير فحاول أن يستجيب لها بما يتناسب مع الظروف الملموسة ومع المخزون الذي عنده من الخبرة، والنقد يهدف إلى الوصول إلى « الوعي المناسب » لمجتمعنا الآن.

٣- محطات هامة في تاريخ الوعي التغييري العربي

<u>١-٣- مفهومان للوعي الثوري: المفهوم اللينيني ومفهوم حرب التحرير الشعبية.</u>

لنصل إلى فهم إجمالي للطرح عن « وعي جديد » (هو « الوعي المناسب » الذي أراه في حالنا وزماننا) من المفيد في اعتقادي عرض مجمل لتاريخ الوعي العربي في العصر الحديث.

هذا الوعي اتخذ شكل « الوعي السياسي »، وهو ذلك النوع من الوعي الذي يركّز على المكون المتعلق بالسلطة في علاقات المجتمع معها ومع القوى الخارجية ذات التأثير المهم، ويعتقد أن الفعل في هذا المستوى هو وحده المهم، مع إغفال مكوّنات التركيبة الاجتماعية الأخرى انطلاقاً من رؤية تقول إن المستوى السياسي هو وحده المستوى الذي يقرر في ثباته وتغيره ثبات وتغير المكوّنات الأخرى. إن هذا « الوعي السياسي » كان في العصر الحديث

متأثراً بصورة كبيرة بما يجري في العالم، لذلك من الضروري التطرق إلى بعض الاتجاهات الفكرية العالمية المتجاوزة لحدود الوطن العربي، ومن أهم هذه الاتجاهات الاتجاه الماركسي. الأفكار الماركسية سارع شيوعيون و«تقدميون» آخرون إلى التبرؤ منها ونسيان التاريخ الذي كان لهم معها بمجرد سقوط الاتحاد السوفيتي و«المنظومة الاشتراكية»، ولكننا إن أردنا دراسة تاريخ الوعي التغييري العربي الحديث يجب أن نتذكرها مرة أخرى. إن نكران الماضي في العلاقات الشخصية يدل على عدم الوفاء، أما التنكر للماضي وتناسيه في السياسة والفكر فيدل على واحد من أمرين أحلاهما مر (وواحد منهما على الأقل موجود بالفعل عند المعنيين المذكورين في هذه الفقرة): إما سطحية التفكير التي جعلت من السهل نبذ الأفكار التي كان من المفترض أنها قناعات علمية راسخة قائمة على براهين (وعلى هذا تكون الادعاءات الفكرية والنظرية العريضة القديمة كاذبة، فهي لم تنطلق إذن من معرفة نظرية كافية) وإما الانتهازية التي تجعل المرء يبدل موقفه مع تغير اتجاهات القوة في العالم. بالتضاد مع ذلك أرى من المهم هنا التذكير بهذا المكون الهام من مكوّنات الوعي التغييري العربي في القرن العشرين.

اهتم الماركسيون بموضوع «الوعي» أكثر من غيرهم من التيارات الفكرية - السياسية، وقد اهتم ماركس في مطلع حياته بنقد الوعي الذي حملته جملة من المثقفين الألمان عن الواقع الألماني، وهو وفقاً لرأيه وعي زائف،

وسجل هذا النقد في مجلد ضخم ألفه بالاشتراك مع إنجلز ونشر بعد وفاته اسمه «الأيديولوجيا الألمانية»، و«الأيديولوجيا» كانت تعني في ذلك المؤلف رؤية زائفة للواقع، ويمكن أن نرى بالتالي أن ما يناقضها سيكون رؤية اسمها مثلاً «الوعي المطابق للواقع»، ولم يستخدم ماركس فيما أعلم مفهوماً كهذا.

والوعي عنده هو انعكاس للواقع الاجتماعي، ومن غير الوارد أن تستطيع طبقة الخروج من الظروف الموضوعية التي تحدد نوع وعيها، والاستنتاج المنطقي من ذلك أنه من غير المجدي البحث عن «وعي موضوعي» للواقع، وإن أكد الماركسيون لاحقاً أن الوعي الموضوعي هو وعي الطبقات في مرحلة الصعود حيث يكون من مصلحتها كشف الواقع بكل تناقضاته، وهذا بعكس الحال في مرحلة الهبوط حيث تجاهد الطبقة المالكة لتمويه الواقع وتشويه الوعي به، وهي في تلك المرحلة خصوصاً تهتم بتشويه وعي الطبقات التي تستغلها والتي تتناقض مصالحها الموضوعية مع هذا الواقع.

الماركسيون قالوا إن التغيير ليس عمل مجموعة صغيرة من البشر بل هو عمل طبقة كاملة هي طبقة العمال، أما التيارات الاشتراكية الأخرى فكانت لا تستبعد إمكانية الوصول إلى السلطة عبر مؤامرة ناجحة لمجموعة محدودة منظمة (وهو التفكير الذي اعتادوا في فرنسا أن يسموه «البلانكية» نسبة للثوري أوغست بلانكي).

كيف يكون التغيير في الرؤية الماركسية الأكثر شيوعاً؟ هذه الطبقة تثور وتستلم السلطة وتصادر وسائل الإنتاج، ولكي تثور يلزمها أن تكون واعية

بضرورة «الثورة الاشتراكية» (هذا التعبير متضمن معناه عند ماركس لكنه نشأ بشكله هذا عند الروس).

ومن هذه النقطة يدخل الماركسيون في بحث مسألة «الوعي الطبقي»: إن العامل، الذي مصالح طبقته الجذرية يناسبها الوعي الاشتراكي، قد يكون وعيه مع ذلك «برجوازياً» لا «عمالياً»!

وطرح السؤال: من الذي يجلب الوعي إلى العامل؟ هل يكتسبه تلقائياً من ظروف حياته؟

لينين في كتابه الشهير «ما العمل»- ١٩٠٢[1] يؤيد الرأي القائل إن العامل لوحده لا يمكن أن يصل إلى «الوعي الاشتراكي- الديمقراطي» (هذا التعبير كان يعني في تلك المرحلة ما دعي لاحقاً «الوعي الاشتراكي» أو«الشيوعي» ولهذا التغيير في المصطلح سبب يتعلق بتطور الحركة الاشتراكية الأوروبية وانقساماتها بعد الحرب العالمية الأولى)، ما يستطيع العامل الوصول إليه لوحده هو «الوعي التريديونيوني» («التريديونيونات» هي الاتحادات النقابية الإنجليزية)، أي الوعي بضرورة تنظيم الجهود لرفع الأجور وتحسين شروط العمل وما شابه، أما الوعي الاشتراكي (في رأي يؤيده لينين وليس هو أول من قاله وقد خالفه في هذا الرأي اشتراكيون آخرون) فيجلبه إلى «البروليتاريا»، أي طبقة العمال، مثقفون هم من حيث الانتماء الطبقي الأصلي منتمون للطبقة البرجوازية من نوع ماركس وإنجلز.

---

١ ـ يستطيع القارئ أن يعود إلى ترجمة «ما العمل» العربية الإلكترونية الموجودة في مواقع إنترنيت يسارية مثل موقع «الحوار المتمدن»، وليس من السهل كما هو معلوم الآن العثور في المكتبات على النسخة الورقية التي طبعتها «دار التقدم» السوفييتية في موسكو.

ما هو مضمون الوعي الطبقي المطلوب؟ إنه عند لينين الوعي بضرورة التغيير الاشتراكي للمجتمع، وهذا يتضمن الوعي بالتناقض المحتوم بين مصالح العمال والنظام الاجتماعي البرجوازي، وعدم جدوى الترقيع والإصلاح الجزئي.

وهو في كتاب «ما العمل» يرى أن الوعي البروليتاري الصحيح لا يتضمن انعزال العمال عن المجتمع بل يتضمن وعيهم لكل ما يدور في قطاعات المجتمع ولطبيعة الحركة الفكرية والسياسية لمختلف الطبقات، ويرى أن تتدخل البروليتاريا لقيادة هذه الحركة الاجتماعية الشاملة في طريق إسقاط الحكم القيصري المطلق.

وهو في هذا الكتاب خصم لاتجاهين ثوريين كانا موجودين في صفوف الاشتراكيين الروس وقت تأليف الكتاب يراهما متكاملين منطقياً: اتجاه تسميه الترجمة العربية «الاقتصادية» يرى إن الوعي العمالي يأتي عبر النضال الاقتصادي وحده في سبيل مطالب اقتصادية ملموسة، واتجاه ثان هو الاتجاه الإرهابي الذي يراهن على حفنة من المناضلين في تهييج الجماهير عبر العنف.

وتلخيصاً أقول: إن المفهوم الماركسي للوعي المطلوب كما يتجلى عند لينين هو أنه وعي سياسي الطابع مضمونه السعي لاستلام السلطة عبر عمل جماهيري واسع تقوم به جماهير كبيرة من الطبقة العاملة عندها

فكرة شاملة عن المجتمع وشرائحه وتكونت عندها مقدرة تستند للرؤية الماركسية النظرية على فهم توضّع الطبقات والشرائح الاجتماعية الأخرى ضمن مجمل البناء الاجتماعي وميولها وحركتها.

والإنجاز الذي جاء به لينين كان تأكيده على أن التغيير هو عمل للأكثرية مقترن بوعي محدد، فليس التغيير عملاً نخبوياً، ولا هو عمل يأتي بالمصادفة في انفجار عفوي للثورة.

مفهوم الوعي هذا يتضمن على كل حال مبدأ أنه يستحيل أن يتغير المجتمع التغيير المطلوب من دون تغيير السلطة السياسية، وهو مفهوم معاد لكل دعوة لتغيير النظام الاجتماعي عن طريق الإصلاحات التدريجية.

الحركة السياسية العربية بأجنحتها «التقدمية» كلها تأثرت بهذا المفهوم اللينيني عن الوعي الاشتراكي، وهي بوجه عام إما ظلت عند حدود موقف لينين هذا أو ضيقته، فمنها من شدد على أن التغيير غير ممكن بدون وعي الأغلبية بأهميته وقيامها به بدون وصاية لنخبة صغيرة تتولى التغيير بالنيابة عنها، ومنها من تراجع عن هذا الموقف لصالح موقف يؤمن بمقدرة الأقلية على التغيير عن طريق مؤامرة متقنة للاستيلاء على السلطة، وقد كانت تجارب الانقلاب العسكري الثوري التي بدأت بحركة «الضباط الأحرار» في مصر عام ١٩٥٢ مما شجع على هذا التوجه وجعله سائداً عملياً حتى السبعينيات من القرن العشرين.

على أن الثورة الجزائرية (١٩٥٤-١٩٦٢) وما رافقها وسبقها من تجارب في الصين وفيتنام وكوبا، ثم تجربة الثورة الفلسطينية وتجربة الكفاح المسلح ضد الاحتلال الإنجليزي في الجنوب العربي جاءت بنوع جديد من التصور لأداة التغيير، مع بقاء حصر هدف العمل التغييري باستلام السلطة السياسية، ووفقا لهذا التصور الجديد للتغيير الثوري فإن أداة التغيير هي الكفاح الجماهيري المسلح، والوعي المطلوب صار يتجلى عملياً في حمل السلاح، بعد أن كان في التصور اللينيني يتجلى على شكل نضال سلمي طويل يصل ذروته في الانتفاضة الجماهيرية الشاملة (وفقاً للنموذج الذي قدمته ثورة ١٩٠٥ وعاد للظهور في ثورة فبراير- شباط ١٩١٧، ومن المعلوم أن ثورة أكتوبر- تشرين الأول١٩١٧ (في التقويم الروسي القديم- نوفمبر- تشرين الثاني في التقويم الجديد) التي حملت البلاشفة إلى السلطة لم تكن تتطابق تماماً مع هذا النموذج).

والنوعان من التصور للتغيير والوعي التغييري يتفقان إذن أن المطلوب أولاً وأخيراً للتغيير الناجح هو استلام السلطة (من يد المستعمر أو من يد «الحكومات الرجعية»). ومن دون ذلك لا جدوى من أي محاولة للإصلاح الاجتماعي (وقد أصبحت كلمة «النزعة الإصلاحية» بمثابة الشتيمة عند ثوريي ذلك الزمن كما هو معلوم).

ما يطلب من المجتمع القيام به وفقاً لهذا النوع من الوعي هو دعم المناضلين وتقديم متطوعين بقدر كاف للجيش الثوري أو المنظمة الثورية،

ولا يطلب منه شيء غير ذلك فلا أمل في عمل شيء مهم للتغيير ضمن نطاق النظام السياسي القائم. و«الوعي» إذن هو الوعي بإمكانية الثورة (الثورة السياسية أو الحرب الشعبية المسلحة طويلة الأمد) وضرورتها (والوعي بالضرورة ينتج عن الوعي بالتناقض الذي لا يمكن حله بين الأكثرية والجماعة الحاكمة أو المستعمرة) والناتج المطلوب للوعي هو دعم هذه الثورة والمشاركة بها بما يلزم.

<u>٣-٢- ياسين الحافظ: العودة إلى تغيير المجتمع كشرط للتغيير السياسي:</u>

حتى الستينيات كان الوعي التغييري السائد (ذو الطابع القومي-الاشتراكي) يركز على استلام السلطة السياسية كنقطة بدء للنهضة المرجوة (يمكن أن نلخص ملامح النهضة المرجوة تلخيصاً عاماً بالقول إن النهضة هي الوحدة القومية والاشتراكية والتطور الصناعي والعلمي). وكل ما هو مطلوب من وعي اجتماعي قبل ذلك هو الوعي الذي يقود إلى وصول «الأحزاب التقدمية» إلى السلطة.

أحد الفاعلين السياسيين العرب وهو القومي اليساري ياسين الحافظ[١] توصل من دراسته لتجربته وتجربة رفاقه ومجتمعه إلى أن هزيمة العرب في المعارك الكبرى التي خاضوها اعتباراً من نكبة ١٩٤٨ حتى هزيمة ١٩٦٧

---

١ - في هذا المقال أستشهد بالكتابين التاليين لياسين الحافظ: «التجربة التاريخية الفيتنامية تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربي»، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الثالثة ١٩٩٧.

- «الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة»، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الثانية ١٩٩٧

لا تكفي في تفسيرها أسباب عسكرية تكتيكية عابرة، ولا مجرد خيانة الحكومات والقادة، ولا المؤامرة الخارجية الأمريكية أو تقصير الاتحاد السوفيتي في دعمنا، وإنما تعود في جذرها الأساسي إلى «فوات» المجتمع العربي[1]، وباختصار: إن المجتمع العربي لا زال خارج العصر، لم يتحدث إلا بصورة سطحية، إنه «متخلف» على أن نفهم هذا التخلف كمقولة شاملة للمستويات الاجتماعية كلها وليس للمستوى الاقتصادي فقط «ليس التخلف مقولة اقتصادية بل هو مؤشر على التطور العام لمجتمع ما ومكانه في سلم التطور البشري»[2].

وقد انطلق من ملاحظات دقيقة لضعف الدور الاجتماعي في المعركة وعدم مناسبة كلا الوعيين: الوعي الجماهيري ووعي النخب السياسية لتحقيق نتائج لصالح العرب فيها، والتقط بنباهة فقدان «السلوك المناسب» في مجتمعنا لتحقيق الهدف الذي طرحه المجتمع على نفسه: «عندما يكف شعب أصابته لعنة التأخر عن شرب أركيلة وهو في حالة حرب، وعندما لا توجد في زاوية من الوطن حارة مثل حارة دريد لحام، «حارة كل مين إيده إله»، أي عندما ترتفع كتلة الناس البسطاء من درك العزوف واللامبالاة والسعي وراء الخلاص الفردي ولو على حساب الآخرين، من درك عدم وعي أهمية الاندماج القومي، من درك عدم وعي أو عدم احترام الحقوق العامة

١ ـ ترجمة للكلمة Anachronism وانظر في بداية كتابه «التجربة التاريخية الفيتنامية» شرحه لهذا المصطلح ومصطلحات أخرى يكثر استعمالها عنده

٢ ـ «الهزيمة..»، ص٤٦.

(أي حقوق الآخرين، وبالتالي، حقوق المجتمع وحقوق الأمة)، - أقول عندما يرتفع شعب، وبخاصة بسطاء الناس، إلى هذا المستوى من الوعي (والمسألة هي، حصراً، مسألة وعي)، يكون فعلاً قد أصبح في حالة تؤهله للخروج من التأخر»[١].

سر الانتصار الفيتنامي هو الحداثة في ميدان الوعي والأيديولوجيا وسر هزيمتنا هو عدم حداثتنا في الوعي والأيديولوجيا «ولأن فيتنام ليست بلداً متأخراً، على صعيد الفكر والأيديولوجيا والوعي، أي لأنها قاربت العصر على هذا المستوى، استطاعت أن تحارب حرباً حديثة وعصرية»[٢].

بوجه عام يقول الحافظ إنه في حال توازن العناصر والعوامل الأخرى من الطبيعي أن يغلب المجتمع الحديث المجتمع الأقل حداثة [٣].

وقد تابع ياسين الحافظ التجربة الناصرية (هو نفسه كان ناصرياً متحمساً كما هو معلوم) مشيراً إلى جزئيات تدلنا على هذا الجذر الكبير للإخفاق العربي: البنية الاجتماعية العربية غير المناسبة (المتناسبة مع السلوك الاجتماعي غير المناسب)، ومن الأمثلة التي ذكرها عبد الناصر، وأعاد الحافظ التذكير بها مراراً أن الثورة التي بنت السد العالي وأممت القنال وأنشأت مصانع الصلب وشرعت الإصلاح الزراعي وقفت عاجزة عن إصلاح مستشفى «القصر العيني» («المرتبط أساساً بوعي الناس البسطاء» كما يقول الحافظ).

١. «التجربة..»، ص٨.

٢ . «التجربة..»، ص٢٧.

٣ . انظر الفصل «التأخر العربي تقنولوجي أم أيديولوجي- سياسي؟» من كتاب «الهزيمة..»، ص٢٤٩-٢٥٩

مما لا شك فيه أن تركيز الحافظ على عدم ملاءمة وعي المجتمع وسلوكه للمهمة التاريخية التي تصدى لها كان إنجازاً مرموقاً وتجديداً مهماً في الوعي التغييري العربي، لكن الحافظ حين انتقل من تشخيص عدم ملاءمة هذا الوعي إلى تحديد الوعي المطلوب انتقل إلى مطالبة متعصبة بتحديث وعي «الإنتلجنتسيا» كطريق لتحديث وعي المجتمع بكامله، وقد قلت في مكان آخر[1] إن هذا التحديث عند الحافظ ما هو إلا دعوة لتبن متعصب بعيد عن كل نقدية للعقل العلماني الفرنسي (من بين علمانيات غربية عديدة أخرى).

طريق التغيير برأي الحافظ يجب أن يمر حتماً بتحديث المجتمع العربي ونقله من حالة «الفوات» إلى حالة المعاصرة، ولا يتم ذلك إلا إن امتلكت الأمة «الوعي الكوني» وهو «وعي القسم الأكثر تقدماً في العالم» (انظر هذا التعريف في مطلع كتاب «التجربة التاريخية الفيتنامية»)، وطريق تحديث الوعي الاجتماعي يمر بتحديث وعي الشريحة المثقفة: على «الإنتلجنتسيا» العربية أن تمتلك «الوعي المطابق» وهو ذو ثلاثة مستويات: هو أولاً وعي كوني، وتبني أيديولوجيا كونية هو السبيل الوحيد لوضع الأمة في قلب العصر بدلاً من وعيها المحلوي- القوماوي، والماركسية المستوعبة للّبرالية هي هذه الأيديولوجيا في نظر ياسين الحافظ في مرحلته الفكرية الأخيرة التي تبنى فيها منظورات عبد الله العروي في كتبه العديدة المحللة للثقافة

١ ـ انظر الفصل «ياسين الحافظ ومالك بن نبي» في: محمد شاويش، «مالك بن نبي والوضع الراهن»، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٧، ص١٠٣-١٣٤.

العربية المعاصرة، ولا سيما كتابه «العرب والفكر التاريخي»، وهو ثانياً وعي حديث نقيض للتقليد يلخصه الحافظ في أماكن عديدة، ومنها مثلاً التلخيص التالي «للدعائم الفلسفية والسياسية للحداثة»:

١ - التفكير الفردوي والعقلاني الحديث ممثلاً بديكارت وفلسفة الأنوار

٢- الدولة الملكية المركزة بتقنياتها الإدارية التي أتت بعد النظام الإقطاعي

٣- قواعد علم فيزيائي وطبيعي ولدت أولى نتائج تقنولوجية تطبيقية» وثقافياً كانت هذه المرحلة مرحلة «دنيوية كلية» للفنون والعلوم. وهنا من المفيد أن نضيف وصف الحافظ لتحول الحداثة إلى نمط حياة «ثورة١٧٨٩ أرست الدولة البرجوازية الحديثة، المركزة والديمقراطية، الأمة بمنظومتها الدستورية وبتنظيمها السياسي والبيروقراطي. التقدم المتواصل للعلوم والوسائل التقنية، التقسيم العقلاني للعمل الصناعي أدخلا في الحياة الاجتماعية بعد التغيير الدائم وتدمير بنى العادات والطبائع والسلوك والثقافة التقليدية.- هذا كله، بالإضافة إلى التكاثر السكاني والتضخم والتكاثف المدينيين والنمو الهائل في وسائل الاتصال والمواصلات والإعلام، أضفى على الحداثة طابع ممارسة اجتماعية ونمط معيشة متمفصلة مع التغيير والتجديد»[1]، والمستوى الثالث «للوعي المطابق» هو

١ـ الاستشهادات الأخيرة مأخوذة من «التعريفات» التي وضعها الحافظ في مطلع كتابه عن «التجربة التاريخية الفيتنامية»، ص ١٥-٢٤ .

الوعي التاريخي، وهو رؤية امتداد الواقع الراهن في التاريخ وثقل هذا التاريخ عليه، وربط الممارسة السياسية بالحقيقة التاريخية، مما يفرض نبذ كل رؤية أيديولوجية أو وردية للتاريخ.

«الوعي المطابق»عند الحافظ إذن لا يعني تطابق حامله مع واقع الذات بل مع وعي قسم آخر من العالم، وإن كان تكلم عن «الوعي المطابق لحاجات التقدم العربي»[1]، لكنه يؤكد دوماً أن هذا الوعي هو وعي «القسم الأكثر تقدماً في العالم»، ونظرة الحافظ هنا (مثل النظرة الماركسية عموماً في اعتقادي) نظرة انتقائية للوعي الأوروبي، فهي تختار من تجليات هذا الوعي الجانب الذي تراه مشرقاً وتغفل عن جوانب خطيرة لا تقل في أهميتها عن هذا الجانب، بل هي تنسى الديالكتيك الذي يفترض أنه يرى ترابط الجوانب المختلفة للظواهر وعلاقاتها المتبادلة وتناقض الظواهر الداخلي لتؤكد على نظرة أحادية البعد مسطحة تزيف التاريخ الأوروبي الحديث وتحذف جوانب جوهرية مكونة له.

من المدهش أن الحافظ لا تجد عنده مهما بحثت ذكراً لمقولة «العنصرية» التي هي مقولة جوهرية مكونة للعقل الغربي الحديث، وقد كان غوبينو والداروينية الاجتماعية مكوّنين مهمين للعقل الحديث بدرجة تقارب ربما ديكارت وسبينوزا (على الأقل حتى نهاية الحرب العالمية الثانية إذ بعدها حدّ من نفوذ العنصرية البيولوجية الصريحة السافرة لارتباطها

١ ـ «الهزيمة..»، ص ٣٠.

بالأيديولوجيا النازية، ولكن العنصرية الضمنية ظلت موجودة متسترة بأقنعة جديدة، منها مثلاً الانتقال من تفسير التفوق الغربي على البلاد الأخرى بأنه ناتج عن المورثات الجينية إلى تفسيره بأنه ناتج عن البنية الثقافية لتلك البلاد التي تجعل من المستحيل عليها اللحاق بالغرب، ولا سيما البلاد الإسلامية)، ولا أعرف وجهة نظر الحافظ في المتمثلين العرب بالتجربة الفاشية الأوروبية (وهم كثر كما يعلم الدارس للحركة السياسية العربية بين الحربين العالميتين)، أتراهم كان عندهم «وعي كوني» أم لا! وبناء على أية معايير لا نعتبر هذه الفاشية «الجزء الأكثر تقدماً من العالم» في عصرها؟[1]

يضع الحافظ على عاتق «الإنتلجنتسيا» مهمة تحديث المجتمع بدلاً من البرجوازية التي قامت في أوروبا بهذا الدور، وهو يركز على مطلب الديمقراطية الذي خانته الإنتلجنتسيا، لأنه ما من سبيل غير الديمقراطية للخلاص من «العزوف والهجوع السياسي الذي يسيطر على كتلة الأمة»[2].

باختصار: يريد الحافظ مجتمعاً يتبنى القيم الغربية الحديثة بالكامل (وبنسختها الفرنسية) لكي يمكنه تحقيق أهدافه التي هي التخلص من الاستعمار وتحقيق الوحدة العربية والتقدم الاقتصادي وتجاوز الهوة المادية بيننا وبين «العالم المتقدم»، وفي سبيل ذلك يقرأ التجربة الفيتنامية على

---

١ ـ انظر تعريف الحافظ لمفهوم «الوعي المطابق» في كتابه «الهزيمة..»، ص٢٣٧- ٢٤٠.

٢ ـ «الهزيمة..»، ص ٢٣٦.

أنها التجربة النموذجية التي قطعت كل علاقة مع التقاليد والفكر التقليدي وتبنت قيم الحداثة متوصلة عبرها إلى تحقيق هذه الأهداف التي عجزت عن تحقيقها الأمة العربية (تلاميذ ياسين الحافظ المفترضين في أيامنا أهدروا بُعْد المعلم القومي، المناضل في سبيل الوحدة العربية، وبُعْده المعادي للاستعمار، مكتفين منه بتبنيه المتعصب غير النقدي للنموذج الفرنسي من الحداثة، انظر كتابات أعضاء «حزب العمال الثوري العربي» ومن التحق بأفكارهم من نوع أخينا عبد الرزاق عيد).

إن نظرة الحافظ للهزيمة العربية وأسبابها جديدة وقيّمة، ولكن قيمتها لا تكمن في رأيي بتشخيصه للمطلوب لتجاوز الهزيمة بل برؤيته الثاقبة لعدم ملاءمة الوعي والسلوك الاجتماعي العربي، إنه حين رد القضية إلى بعدها الاجتماعي بعد أن كانت في الوعي العربي مجرد مسألة سلطة سياسية أو مسألة تكتيك عسكري أو حشد للأسلحة والتقنية قدم إسهاماً ثميناً في الطريق إلى الوعي المناسب المطلوب، ولكنه حين أراد تقديم البديل وصل إلى مطلب تعجيزي يطالب فيه المجتمع بنسخ التجربة الغربية ولا سيما الفرنسية بحذافيرها من الناحية الفكرية على الأقل: «إن المرتكزات الثقافية أو الأيديولوجية لطائرة الميراج أو الفانتوم أو الميغ (مثلاً) نجدها في فكر ديكارت، سبينوزا، فولتير، هيغل، ماركس (إلخ)»[1].

---

١ ـ «الهزيمة..»، ص ١٤٤.

إذا كان «ديكارت يقبع في أصل الطائرة» فعلى العرب أن يتحولوا أو تتحول الشريحة المثقفة فيهم على أقل تقدير إلى طلبة في كلية الفلسفة، وهذا شرط تعجيزي، والأهم أنه لا برهان على ضرورته، ولم أر الحافظ سأل نفسه إن كانت اليابان في الفترة القصيرة جداً التي قضتها لتلحق تقنياً وعلمياً بالغرب قامت بكل هذا التحول العقلي والثورة في البنى التقليدية الاجتماعية أو الفكرية، ويبدو أنه يظن ذلك لكنه كان يحس بأن معلوماته هنا ناقصة، والحال أن اليابان اتخذت أسلوباً خاصاً دمجت فيه التقليد الموروث مع الحداثة، ولعله ليس من باب الصدفة أن يشيد الحافظ بهوشي منه الذي اختار فرنسا وليس اليابان ليتعلم منها ويقتدي بها «فاليابان نتاج فرعي ومختزل للغرب»[1].

ثم إن الحافظ في رأيي لا ينتبه بما فيه الكفاية إلى الفارق بين الوعي النظري والسلوك الاجتماعي الفعلي، رغم أن عنده ملاحظة مهمة عن تحول الحداثة إلى «نمط حياة» استشهدت بها قبل قليل، ولكنه حين عدد لنا ميكانيزمات تحولت على أساسها الحداثة إلى نمط حياة ذكر مثلاً «التقسيم العقلاني للعمل الصناعي»، وصار من الواجب أن نبحث عن كيفية إيجاد نمط حياة حديث في مجتمع ليس فيه صناعة تذكر! وليس من الواضح كيف يمكن للإنتلجنتسيا أن تنقل وعيها الحديث إلى المجتمع (وفي التجربة الفعلية ظل تلاميذ الحافظ أقلية زهيدة معزولة حتى ضمن الوسط

١ـ «التجربة..»، ص١٥٢.

السياسي اليساري في المشرق الذي هو بكل فئاته لم يتجاوز قط وضعه كأقلية غير حائزة على تعاطف مجموعة اجتماعية وازنة).

وسنعود لاحقاً إلى هذه الفكرة الهامة التي تقول إن المهم في «الوعي المناسب» أنه وعي ممارس، أي هو «نمط حياة»، على نقيض الوعي النظري الذي يمكن أن يبقى نظرياً يثير الشعور بالنقص وانعدام الكفاءة والإحساس بحتمية الهزيمة ما دام صاحب هذا الوعي لا يرى طريقة لاستخدامه في تغيير الواقع. الحافظ يرى أولوية السياسي، ففي هذه النقطة هو لا يختلف ظاهرياً عن التيار العام للوعي التغييري العربي الذي لا يعتقد بإمكانية التغيير دون المرور بمسألة استلام السلطة السياسية، ولكنه يتميز باشتراطه لنوع مناسب من الوعي عند قوى التغيير لكي تستطيع السياسة أن تقوم بدور«الرافعة لعمارة المجتمع العربي»: «إن السياسي، وتلحقه السياسة بالطبع، كفعل واع مصمم، يمكن أن يصبح، في بلدان لم تشهد تطوراً متوازناً سوياً، الرافعة إذا توفر لقوى التغيير الراديكالي العربية وعي كوني وتاريخي، رافعة لعمارة المجتمع العربي برمتها في كافة حيزاتها ومستوياتها، تهيء لها النضج والتوازن والاتساق. لذا فإن الفعل الراديكالي في البلدان العربية لا يمكن إلا أن يكون سياسياً وثورياً. وبالتالي فإن أولوية السياسي مسألة بديهية، على أن تكون مستندة بالطبع على حيز أيديولوجي – ثقافي متحرر بدرجة كافية من المعتقد الإيماني والتقليد»[1].

١ ـ «الهزيمة..»، ص ٢٢٧.

٣-٣- مالك بن نبي: الواجبات أولاً:

كاتب هذه السطور كرس كتاباً لشرح جانب واحد من جوانب تفكير مالك بن نبي أعتقد أنه الجانب الأهم في أفكاره في سياق الدعوة لوعي جديد، إنه الجانب الذي قلما يذكر، ألا وهو جانب الدعوة العملية لمالك وليس الجانب النظري في كتاباته أو جانب الفكر السياسي عنده[١].

اشتهر مفهوم «القابلية للاستعمار» عند مالك بن نبي، ولكن من يستشهد بهذا المفهوم (والاستشهاد به شائع كما هو معلوم في الصحف والمحطات التلفزيونية) لا يذكر عادة السياق الذي جاء به هذا المفهوم لأول مرة في كتاب مالك بن نبي المؤسّس «شروط النهضة»[٢] فيبدو وقد قطع من سياقه أن مالك يبرّئ الاستعمار من كل دور في الوضع الحضاري المزري للشعوب التي استعمر بلادها، والحال أن مالك يتكلم أولاً عن «معامل استعماري» يبخس من قيمة ضحية الاستعمار، فالاستعمار لا يترك وسيلة إلا ويتبعها لمنع تلك الضحية من أخذ موقع مناسب في المجتمع، فهو يجهد لإبقائها جاهلة، فإن دخلت المدرسة يحاول عرقلة دراستها، فإن استطاعت مع ذلك إنهاء المدرسة بنجاح منعها من أخذ وظائف مهمة وحرمها من كل بنية تحتية ضرورية للازدهار الاقتصادي. أما معامل «القابلية للاستعمار»

---

١ ـ «مالك بن نبي والوضع الراهن»، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٧.

٢ ـ انظرحديث مالك بن نبي عن «المعامل الاستعماري» و«معامل القابلية للاستعمار» في: مالك بن نبي، «شروط النهضة»، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٩٨٧ إعادة ٢٠٠٤، ص١٤٩-١٦٠. وانظر في كتابي المذكور في الهامش السابق التعليق على هذين المفهومين ص٣٣-٤١. ونقداً لمفهوم «القابلية للاستعمار» في الكتاب نفسه ص١٠-٢٣.

فيتكامل مع هذا المعامل الاستعماري لإنجاح الخطة الاستعمارية وتسهيلها وعرقلة كل جهد نهضوي، ومن هؤلاء المعرقلين السياسيون الانتهازيون الذين يفرقون صفوف الشعب شيعاً وأحزاباً، وهذه هي السياسة التي يعطيها بن نبي الاسم الاحتقاري «بوليتيكا» كنقيض للسياسة النهضوية التي يريدها ويعرفها بأنها «علم اجتماع مطبقاً» في كتاب لاحق له ، وتتميز السياسة التي تستحق اسمها بأنها سياسة تستعمل الوسائل المتوفرة تحت يدي الشعب لتصفية القابلية للاستعمار ثم بعد ذلك تغير البيئة بالتدريج لتصفية الاستعمار نفسه «المضمون الإيجابي هو وحده المقياس الذي يتيح لنا أن نعرف إذا كانت السياسة المتبعة علم اجتماع مطبقاً أم ضرباً من الأوهام والخزعبلات»[1].

المفهوم الانحطاطي للسياسة يكون في تركيزها على المطالبة بالحقوق لا على أداء الواجبات المطلوبة من المجتمع المبتلى بداء الاستعمار، وهذا ما يأخذه مالك على علماء الجزائر الذين بدؤوا نهضة من أسفل هزت خمول المجتمع الجزائري وأيقظته للعمل من أجل التغيير، ولكنهم في النهاية انساقوا وراء أوهام سياسة مطالبة باريس بالحقوق المهضومة: «فبأي غنيمة أرادوا أن يرجعوا من هناك وهم يعلمون أن مفتاح القضية في روح الأمة لا في مكان آخر؟»[2]، لقد كانت الحركة النهضوية لبن باديس وأصحابه تطبق الآية الكريمة «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم»، فتحولت البلاد إلى ورشة عمل لاستئصال السبات الحضاري المهيمن، إن العمل

١ ـ مالك بن نبي، «وجهة العالم الإسلامي»، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠، ص٩١.

٢ ـ «شروط..»، ص ٢٩.

الفعال قام بدلاً من انتظار الخلاص في الحروز والتمائم وزردات الأولياء، ولكن هذه الحروز والتمائم عادت على شكل أوراق انتخابية فالنهضة استبدلت بحفلات انتخابية بذلت فيها الوعود بإعطاء الحقوق السليبة، ويصف مالك بن نبي هذه النكسة في الوعي في كتابه «شروط النهضة: «كم رددنا عبارة (إننا نطالب بحقوقنا)، تلك الحقوق الخلابة المغرية التي يستسهلها الناس، فلا يعمدون إلى الطريق الأصعب: طريق الواجبات»، «بعد أن كان الشعب يقتني بالثمن الغالي البركات والحروز، أصبح يقتني الأصوات والمقاعد الانتخابية، ويسعى إليها في تعصب لا يفترق عن تعصبه الأول دون أي ذوق ناقد، ودون أي جهد لتغيير نفسه أو مجتمعه»، «أصبح يؤمن بالعصا السحرية التي تحوله بضربة واحدة إلى شعب رشيد، مع ما به من جهل وما تنتابه من أمراض اجتماعية»[١].

لكي تنجح النهضة يجب أن يسير التغيير من تحت إلى فوق، تتغير القاعدة الاجتماعية أولاً فتتغير الحكومة لتتناسب مع التغير الذي جرى من تحت، وليس العكس. إن تحوّل الأمة معجزة موطنها هو ما دل عليه القرآن، أي في النفس ذاتها «الحكومة مهما كانت ما هي إلا آلة اجتماعية تتغير تبعاً للوسط الذي تعيش فيه» وكابوس الاستعمار لا ينقشع إلا «بتحول نفسي، يصبح معه الفرد شيئاً فشيئاً قادراًعلى القيام بوظيفته الاجتماعية، جديراً بأن تحترم كرامته»[٢].

---

١ ـ الاستشهادات من «شروط النهضة»، ص٣٧، ٣٩.

٢ ـ المرجع نفسه، ص٣٣.

ومن واجب الفاعل الاجتماعي النهضوي في غمار ذلك طرح المسائل المتعلقة بهذا التغيير من هذا الأسفل بصورة عملية واقعية لا خيال فيها. مالك بن نبي يصف نوع النقاشات التي كانت تدور في الجزائر في فترة النهضة. «لقد كنا إذ ذاك إذا ما خلصنا إلى سمرنا نتحدث حديث (الغشيم)، ولكنه ليس عقيماً، إذ هو يدور حول الشؤون الاجتماعية، كالتعليم والتربية وتطهير الأخلاق والعادات ومستقبل المرأة واستخدام رؤوس الأموال. وكانت هذه الأحاديث ذات قيمة، لأنها كانت بعيدة عن منطق الغوغاء وعن الرياء والذاتية وعن النزعات الانتخابية، فقد أصبح لكل كلمة من هذه الكلمات قيمتها في الوسط الجزائري، ولكل سعي أثره وإن قل، إذ هو يسهم في بناء التقدم والنهضة، تماماً كما تسهم القشة الصغيرة في بناء عش الطير إبان الربيع»[1].

هذا هو «النقاش النهضوي» إذن، وفي الفعالية النهضوية تستعيد الكلمة كرامتها بعد أن فقدتها في الفترة الانحطاطية، حيث صار الكلام مجرد تعويض عن فقدان العمل بدلاً من أن يكون وسيلة من وسائل العمل نفسه. في مكان آخر ضربت مثال النقاش في ورشة الذي يجريه العمال أو المهندسون لحل المسائل الملموسة التي تظهر أثناء تقدم الإنجاز على أنه نموذج للنقاش النهضوي، وعكس هذا النموذج هو النموذج الانحطاطي الذي تستعمل فيه الكلمات للمباهاة أو لستر التقصير أو لقمع الآخر وإسكاته حتى لو كان يقول

---

١ ـ الاستشهادات من «شروط النهضة»، ص٣٥-٣٦.

الحقيقة أو لمجرد قص قصص من عالم الأحلام الخلابة عن أمجاد سالفة واقعنا نقيض لها (كثير من مواعظ من يسمون «الدعاة» في أيامنا ليس لها إلا هذا الدور).

العمل للتخلص من الاستعمار يتمرحل أولاً حول نهضة من الأسفل يقوم فيها الإنسان بواجباته، ويستعمل بصورة رشيدة وبفعالية الوسائل المتوفرة تحت يده ليتخلص أولاً من القابلية للاستعمار ثم من الاستعمار نفسه. لا زالت هذه «الوصفة» صالحة في اعتقادي حتى بعد أن تخلصت بلاد كثيرة من بلادنا من الاستعمار المباشر (ومن المعلوم أنه حتى هذا التخلص الشكلي من الاحتلال لم يعد قائماً في السنين الأخيرة بعد أن عادت الجيوش الأجنبية مرة أخرى مستثمرة «القابلية للاستعمار» شر استثمار، ولننظر في أمثلة العراق وفلسطين وأفغانستان، حيث لم تكن الجيوش وحدها هي ما تسبب في الهزائم، بل كانت العوامل الداخلية، «السلوك الانحطاطي» للمجتمع هي ما سهل للاستعمار في شكله الأجد مهمته وصعب مقاومته). أعتقد أن مالك بن نبي كان المؤسس الأول لنقد ما أسميه «فرط التسيّس» في الوعي العربي (والإسلامي) الحديث، وبهذا الاصطلاح أصف تلك الرؤية التي تعلق على «السياسة» وحدها، بالمعنى الأكثر سطحية للكلمة، مهمة تغيير الوضع المهزوم لأمتنا.

٣-٤- تنويع لفرط التسيّس: شعارا «تطبيق الشريعة» و«الدولة الإسلامية»:

بنيت هذه الثقافة العظيمة على نص مؤسّس وخبرة تاريخية لمجموعة من الشعوب تعاملت مع النص وطبقته مبتكرة أنغامها الخاصة المنسجمة مع النغم العظيم الذي يؤلف الأنشودة الخالدة للإسلام.

إن المنظومة القانونية هي جزء من البناء الإسلامي العظيم كما هو معلوم، ولكن عصرنا شهد ظهور أيديولوجيا سياسية حديثة ترى أن الحل للكارثة الحضارية هو بناء «دولة إسلامية» مصادرة على أن الأشكال السياسية القائمة في العالم الإسلامي انحراف (أو ارتداد في رأي بعض اتجاهات هذا التيار) عن الشكل المقرر في الشريعة، والتركيز عند هذه الأيديولوجيا هو عادة على «تطبيق الشريعة» كحل يكفل للمسلمين استعادة هيبتهم وعزتهم وموقعهم الحضاري المتفوق القديم.

في رأيي أن هذا الاتجاه هو مجرد تنويع للاتجاه العام للوعي السياسي العربي الحديث المتميز بما أسميه «فرط التسيّس» ويلخصه المبدأ: تغيير السلطة هو الحل! وليس أكثر.

النهضة الحضارية لا تتعلق بسلطة سياسية ولا بالمنظومة القانونية التي تتبناها، وقد آن لهؤلاء العاملين السياسيين أن ينتبهوا للدروس الملموسة التي قدمتها تجارب بناء «الدولة الإسلامية» في السودان وأفغانستان وإيران بل والسعودية أيضاً. إن ما قلته في هذا المقال عن مدى جدوى الاعتماد

على تغيير في البنية الفوقية للسلطة (أو مستوى من مستوياتها مثل مستوى المنظومة القانونية في حالنا) ينطبق على هذه الحالة أيضاً. إن حظوظ نجاح البرنامج الإسلاماني لا تزيد عن حظوظ الاتجاهات الأخرى التي مر بها الوعي التغييري العربي في العصر الحديث. والمشكلة هي نفسها هنا كما هي هناك: على أرضية بنية اجتماعية انحطاطية (وما يرافقها من وعي انحطاطي وسلوك انحطاطي) لن تستطيع بنية فوقية خلق نهضة. ومن خطل الرأي في نظري ما تراه هذه الاتجاهات من إمكانية تغيير ما بقومنا دون أن يغيّروا ما بأنفسهم أي بدون تغيير الوعي الاجتماعي والسلوك الاجتماعي المتناسب معه، خلافاً للتوجيه القرآني الصريح.

٣-٥- نحو نقد الوعي المقاوم انطلاقاً من مفهوم أشمل للمقاومة: المرحلة الأحدث للوعي التغييري العربي: مفهوم «الوعي» عند حسن نصر الله:

من أهم الأشكال التي يتخذها فرط التسيّس في عصرنا الاعتماد الحصري على المقاومة العسكرية انطلاقاً من أن التغلب علينا في الصراع العنيف هو سبب مشكلتنا الوحيد وإمالة ميزان التغلب العنيف لصالحنا هو الحل الوحيد. «الحل في المقاومة» وحدها إذن، ومعنى «المقاومة» هنا هو المقاومة العسكرية لا غير. وجهة النظر هذه شائعة عند تيارات سياسية وفكرية مختلفة[1]، وهي واحد من مظاهر كثيرة لوحدة الاتجاهات التغييرية عندنا ليس في منطلقاتها وأهدافها فحسب، بل في رؤيتها لطريقة التغيير

١ ـ من أفضل الأمثلة على مفكري المقاومة وأوسعهم أفقاً مفكر هو المناضل منير شفيق، كان مع المقاومة منطلقاً من وجهة نظر ماركسية (ماوية- فيتنامية) ثم ظل على الموقف المقاوم حين تحول إسلامانياً بعد الثورة الإيرانية ١٩٧٨. وآراؤه جديرة بالنقاش بصفته ممثلاً نموذجياً للوعي المقاوم في عصرنا، وبقاء آرائه على حالها مع تغير المنظومة الفكرية عنده يدلنا على أن الوعي العربي التغييري المعاصر توحده الأهداف التي تفرض نفسها على المجتمع رغم التناقض الشكلي الظاهر بين المدارس الفكرية المختلفة.

أيضاً، وعلى أساس هذه الوحدة يدعو كاتب هذه السطور إلى تجاوز ما تبقى من آثار الصراعات الجانبية السابقة في صفوف الحركة الوطنية العربية.

سأناقش هنا مفهوم الأمين العام لحزب الله حسن نصر الله للوعي، الذي تشكل تجربة حزبه التجربة الأنجح عملياً فيما أظن في تيارات المقاومة الإسلامانية الجديدة. وقد ألقى خطاباً عرض فيه بصورة واضحة مناسبة لغرضنا مفهومه للوعي وكرّس جلّه لهذا الموضوع، وسأحلل هذا الخطاب من منظور نقدي يدعو إلى توسيع مفهوم «المقاومة» بحيث لا ينحصر في البعد العسكري الضيق، وفي فقرة لاحقة سأوضح رأيي في أن مفهوم «الوعي» كما يتبدى في الخطاب هو حتى أضيق من المفهوم العسكري الصرف للمقاومة الذي أعتقد أنه يجب تجاوزه إلى مفهوم أوسع تشمل فيه «المقاومة» نشاطات اجتماعية تخص كل البنى الاجتماعية ويقوم بها بوعي الغالبية الساحقة من أفراد المجتمع المقاوم إن لم يمكن أن يقوموا جميعهم بها.

٣-٥-١- استعراض عام: «الوعي» كما ورد في خطاب الذكرى الأربعين لاستشهاد مغنية:

ألقى الأمين العام لحزب الله خطاباً في الذكرى الأربعين لاستشهاد القائد العسكري للحزب عماد مغنية (في ٢٠٠٨/٣/٢٤، والخطاب بنصه موجود في صفحة حزب الله في الإنترنيت لمن يريد قراءته بالتفصيل، وهذا النص هو الذي أقتطف منه الاستشهادات في هذا المقال) احتوى على موضوع مهم

جداً في رأيي هو موضوع «الوعي». تلمّسه نصر الله بنباهته المعهودة، ولكنه طرحه من منظور ما يمكن أن نسميه «الوعي المقاوم العسكري الصرف»، وسأحاول بعد قليل إيضاح ما أعنيه بهذا التعبير.

قال نصر الله: «لطالما تحدث الإسرائيليون عن معركة الوعي بينهم وبين أعدائهم وخصومهم، وكانوا يقولون دائماً إنهم يخوضون معركة وعي مع شعوب منطقتنا مع الفلسطينيين واللبنانيين والعرب وشعوب المنطقة، وهم يقولون شيئاً صحيحاً، هم يخوضون معنا جميعاً معركة وعي ولكن يخوضونها ليس بلغة المنطق والعلم والإستدلال وإنما بلغة القتل والبطش والإرهاب والمجازر وقتل النساء والأطفال وهدم البيوت واغتيال القادة والحصار والتجويع..»

وضرب نصر الله لذلك مثلاً بحصار غزة لإفهام الفلسطينيين أن إطلاق الصواريخ يكلفهم غالياً، الهدف إذن «كي الوعي»، «هذا الوعي الفلسطيني يجب أن يُكوى ويجب أن يملأ بأفكار مغلوطة ومقلوبة، وكذلك الحال بالنسبة للبنانيين ولغيرهم. هم يتحدثون عن القتل لنفهم، وعن الاغتيال لنعلم، وعن الحصار لنستوعب ونعي، إذاً هذه هي أدوات معركة الوعي عند الإسرائيلي».

والإعلام العالمي الذي نشهد مستوى اختراق له لم يسبق له مثيل يجيء ليؤازر البطش الصهيوني بهدف إقناعنا بضعفنا وحتمية هزيمتنا ولا جدوى مقاومتنا.

ويقول نصر الله إنه في المقابل كانت المقاومة تخوض معركة الوعي من منطلق المبادرة بالفعل وليس فقط رد الفعل، والمقاومة لا يعني بها تياراً واحداً بل يعني كل المقاومين من شتى التيارات منذ عام ١٩٨٢، ومعركة الوعي مرت بثلاث مراحل: المرحلة الأولى طرح فيها السؤال: «هل يمكن أصلاً أن نقاتل الإسرائيليين؟ هل تقاوم العين المخرز؟» وقد حسمت المقاومة السؤال وأثبتت أنه «يمكن لشعب أعزل متروك من العالم أن يقاتل وأن يقاوم وأن يقف وأن يحمل البندقية وأن يطلق النار وأن يقدم الاستشهاديين وأن يفرض على العدو أن يعلن الحداد ثلاثة أيام في هذه الواقعة أو تلك الواقعة، هذا الوعي تكوّن عندنا وأيضاً تكوّن عند الصهاينة، أنه نعم هناك من يملك عقل وإرادة ووعي وثقافة عزم أن يحمل البندقية ويقاتل ولو كان الأفق مسدوداً أمامه».

والمرحلة الثانية قيل فيها: نعم يمكنكم أن تقاتلوا ولكن هل بإمكانكم أن تهزموا الجيش الذي لا يهزم؟ وذلك استناداً للتاريخ العسكري القريب الذي استطاع فيه الجيش الصهيوني هزيمة الجيوش الرسمية العربية، واستناداً للمعلومات عن تطور السلاح الصهيوني وتفوقه وتفوق الجندي والضابط والجنرال. وانتصار عام ٢٠٠٠ حين انسحب هذا الجيش بلا قيد ولا شرط حسم هذه المرحلة أيضاً.

وبقي سؤال المرحلة الثالثة: «بقي هناك سؤال بعده لا يوجد سؤال هل يمكن أن يزول هذا الكيان من الوجود؟ قبل عام ٢٠٠٠ كان هذا الكلام مستحيلاً. قبل المقاومة اللبنانية والانتفاضة الفلسطينية الأولى والثانية كان هذا الكلام أساطير وخرافات وجنوناً، ولذلك تراجعت الكثير من المشاريع القومية والعربية والثورية وقالت لنكن واقعيين ومنطقيين، إذا أعطونا الـ ٦٧ يكثّر خيرهم».

هذا السؤال طرح بعد عام ٢٠٠٠ والإجابة جاءت بعد حرب تموز ٢٠٠٦: إنه بعد أن واجهت المقاومة الهجوم وحطمته (في السابق كان العدو يحتل والمقاومة أخرجته) «الصورة الاسرائيلية انكشفت على حقيقتها وصورة الجبهة الداخلية. هذا الشعب الذي لا يتحمل قصفاً ولا تهجيراً ولا سكناً في الملاجئ لمدة ٣٣ يوماً، على الفلسطينيين واللبنانيين أن يتحملوا التهجير لـ٦٠ عاماً لكن الإسرائيليين، ٣٣ يوماً لا يتحملون تهجيراً ولا سكناً في الملاجئ. وتنتهي الحرب بخسارة إسرائيل كشفت صورة الجبهة الداخلية وأصبح هناك إمكانية لجواب جديد. هل يمكن أن تزول إسرائيل من الوجود؟ نعم وألف نعم يمكن أن تزول إسرائيل من الوجود».

واستشهد نصر الله باستطلاع للرأي أظهر أن غالبية الشعب اللبناني بمختلف طوائفه تؤيد العمل على إسقاط النظام الصهيوني، ونسبة كبيرة منه (٥٥٪) يعتقدون بأن النظام الصهيوني بطريقه إلى السقوط.

ورأى نصر الله أن الجيش الصهيوني في غزة يرتكب الأخطاء ذاتها التي ارتكبها في لبنان. وفي سياق هذا التحليل التاريخي واستنتاج العبر من الماضي القريب والحاضر أعلن نصر الله النبوءة المهمة التالية التي أراها جديرة بالتعليق لأنها مرتبطة ارتباطاً كبيراً جداً بموضوع الوعي الذي أخصص له هذا المقال: «لذلك أنا أقول لكم أيها الإخوة والأخوات أنتم إن شاء الله ببركة دماء الشهداء وخصوصاً الشهداء القادة الكبار من علماء وجهاديين وسياسيين أنتم الجيل الذي سوف يشهد الانتصار النهائي الحاسم لأمتنا وتغيير وجه المنطقة وإقامة المشروع الحقيقي الذي ينتمي إلى شعوبنا وأوطاننا وأمتنا».

٣-٥-٢- مفهوم «الوعي المقاوم العسكري الصرف»:

ما هو «الوعي» الذي تدور حوله المعركة إذن كما يراه نصر الله، وهو كما نرى كل ما يطلبه من وعي؟ إنه وعي يتعلق حصراً بالمغالبة العسكرية، واخترت تعبير «المغالبة» القديم قصداً لأنه اشتقاقياً يتصل بمفهوم «التغلب»، وهو كما يعلم من قرأ كتابات الفقير لله القديمة التعبير الذي اخترته لوصف مكون مهم جداً من مكونات «الاستلاب» وفقاً لتحليلي الموجود في أحد فصول كتاب «حول الحب والاستلاب- دراسات في علم نفس الشخصية المستلبة» وصدر عن دار الكنوز الأدبية في بيروت عام ١٩٩٥، وأعني مكوّن «الاستلاب التغلبي»، وتعريفه عندي أنه القناعة التي تتكون بعمق عند الفرد المضطهد (بفتح الطاء) بصفرية قوته في الصراع

الاجتماعي وبحتمية الهزيمة في هذا الصراع، وهذا المركب من مركبات الاستلاب يوجد جنباً إلى جنب مع مركبات أخرى وصفتها في ذلك الموضع من الكتاب وهي «الاستلاب الطبقي» و«الاستلاب الأخلاقي» و«الاستلاب العنصري».

إن العدو على هذا يتوجه إلى تعزيز «الاستلاب التغلبي» عبر «كي الوعي» بمجازره الوحشية بحيث تتعزز فكرة لاجدوى المقاومة، وفي المقابل إن عمل المقاومة الوطنية ثم الإسلامية كان يعمل في الاتجاه المعاكس وهو إزالة هذا «الاستلاب التغلبي» عند الجماهير، إن ما فعلته المقاومة هو بالفعل نوع من أنواع «العلاج السلوكي» للاستلاب، (في الكتاب المذكور كتب شقيقي الدكتور حسين شاويش فصلاً حول العلاج السلوكي للاستلاب»)، وفي الحقيقة إن الجماهير «شفيت» من هذا الاستلاب التغلبي الذي راكمته تجربة الهزائم العسكرية العربية في المواجهات مع العدو الصهيوني ليس بالمواعظ ولا بالاقتناع النظري بل عبر تغيير سلوكي يزول فيه الاستلاب تدريجياً مع تصاعد المواجهة ورؤية «المريض» أن السلوك الجديد يحقق النتيجة التي كان مستبطناً لفكرة استحالة تحقيقها وهي النصر في المواجهة، وكثير من أنماط العلاج السلوكي للأعصبة (ولا سيما أنواع المخاوف المرضية «الفوبيا») تتبع أساليب لها صلة بهذا الأسلوب!

الوعي في الخطاب إذن هو:

١- امتلاك الشعب لإرادة القتال

٢- قناعته بإمكانية النصر العسكري على العدو.

في المقابل يهدف العدو في معركة الوعي هذه إلى إقناع الشعب بأن القتال مستحيل في ظل موازين القوى المائلة كلياً لصالح العدو، فإن لم يستطع العدو إيصال شعبنا إلى هذه القناعة يتبقى عليه أن يقنعه باستحالة النصر، وفي المرحلة الثالثة (كما قد نستنتج من محاكمة الأمين العام)، وبعد القناعة بإمكانية النصر تبقى القناعة بإمكانية إزالة الكيان الصهيوني نفسه.

ها هنا نرى «الوعي المقاوم العسكري الصرف»، فهو يتناول بعد المغالبة العسكرية مع العدو، دون الأبعاد الأخرى للصراع التي تجعل المجتمع قابلاً للهزيمة («قابلاً للاستعمار» وفقاً لتعبير مالك بن نبي الشهير)، ذلك أن الوضع الضعيف الهش القابل للهزيمة الذي يعانيه مجتمعنا لم ينتج فقط عن كوننا مهزومين عسكرياً كما هو معلوم، بل الهزيمة العسكرية كانت عرضاً للمرض العام الحضاري الذي كان من منجزات ياسين الحافظ ومالك بن نبي التركيز عليه كما حاولت أن أبين في ما سبق من هذا المقال، وإن يكن البعد العسكري مهماً جداً طبعاً، وليس من الصواب في شيء إنكاره والتعتيم عليه كما يفعل أصناف عديدة من الناس عندنا: من الناس العاديين اليائسين إلى أتباع وأبواق «الأنظمة المعتدلة» إلى «المثقفين اللبراليين الجدد»

(تسمية غير مستحقة كما قلت)، والأخيرون هم من ابتكر مصطلح «ثقافة الحياة» في وجه «ثقافة الموت» أي ثقافة المسالمة والصلح مع العدو في وجه ثقافة المقاومة العسكرية الصرفة. وفي هذا المقال أدافع عن مفهوم للمقاومة يتجاوز موقف كلا الفريقين، على أنه موجه طبعاً للحوار مع أهل المقاومة لأن الطرف الآخر في اعتقادي لا يريد أي نوع من أنواع المقاومة بل هو ينتمي إلى ثقافة انسجام مع الطرف المعتدي انطلاقاً (في حالات حسني النية من هذا التيار) من وهم أن الطرف الآخر يمكن أن تزول عدوانيته ويصبح مسالماً إن سالمناه، وأن مصالح شعبنا يمكن أن تلتقي ذات يوم مع مصالح الكيان الصهيوني.

٣-٥-٣- من الذي يقاوم؟

لكننا لو بقينا ضمن المفهوم العسكري الصرف للمقاومة فإن السؤال يظل مطروحاً هنا: من هو الذي سيقوم بالعمل المؤدي إلى الانتصار؟ أهو الشعب بكل أفراده أو معظمهم على الأقل، أم توجد إمكانية أن النخبة المجاهدة التي هي بحكم طبيعتها أقلية من السكان تستطيع بإمكانياتها الخاصة عملياً تحقيق هذا الهدف؟

يبدو أن نصر الله يرى الإمكانية الأخيرة واقعية، ويظهر هذا من حقيقة أنه وعدنا في خطاب سابق بمفاجأة ستقلب موازين القوى الاستراتيجية وتنهي الكيان وتحل التناقض التاريخي مع العدو (لصالح: المسلمين أو

العرب أو الفلسطينيين أو اللبنانيين أو كل هؤلاء، وتحديد هوية الطرف الذي يدعم المقاومة وله مصلحة فيها ملتبس في التركيبة اللبنانية بالذات كما يعلم القارئ!).

نصر الله يطمئن هذا الجيل أنه هو الذي «سيشهد الانتصار النهائي الحاسم»، وأتمنى على القارئ لكي يفهم القصد أن ينتبه للفعل «يشهد». هذا الفعل يختلف عن فعل «يحقق» مثلاً، والفعل «يشهد» له رابطة معنوية ولغوية مع الفعل «يشاهد»، وهو يذكّر بالفعل «يتفرج» ولو استغرب هذا القول أنصار أخينا نصر الله ومؤيدوه، والفقير لله كاتب هذه السطور على كل حال واحد من الغالبية العربية الشعبية التي تؤيد مبدأ المقاومة، ولكني أرى من الضروري جداً نقد هذا الوعي المقاوم بصيغته المتمحورة حول البعد العسكري- الإرادي- التقني، والانطلاق إلى بعد أوسع لمفهوم المقاومة التي هي الرد الشرعي الذي يقوم به الإنسان المضطهد على الشروط الاضطهادية والقوى التي تحمي بقاءها.

ولإيضاح الفكرة المركزية في هذا النقد لا أرى بأساً من الاستشهاد بتجارب مقاومة سابقة خاضتها شعوب وطبقات وشرائح اجتماعية واتجاهات فكرية سابقة هنا، والمثال الذي يخطر في البال هنا هو المقاومة المسلحة للنظام القيصري في روسيا التي خاضتها منظمة نارودنايا فوليا (إرادة الشعب) في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وقد جاء من بعدهم تنظيم «الاشتراكيين الثوريين» الذي نظّر لإسقاط النظام القيصري الذي

كان المزاج الثوري للإنتلجنتسيا الروسية مجمعاً على معاداته للإنسان واستعباده للغالبية البائسة من الشعب الروسي (الغالبية الفلاحية والأقلية العمالية الناشئة أيضاً) عن طريق العنف المسلح (وكان يصطلح على تسميته آنذاك «الإرهاب»، وهو بالمناسبة أيضاً اسم النظام الذي قاده روبسبير قبل ذلك في الثورة الفرنسية واعتمد أكثر الأساليب دموية). الثوري الكبير الذي سيستلم السلطة لاحقاً. لينين جادل «الاشتراكيين الثوريين» قائلاً إن الشعب سينظر إلى هذه المبارزة بين حفنة من الأبطال والنظام القيصري «وهو ينكش أنفه»!

إن «تبشير» هذا الجيل بأنه هو الجيل الذي «سيشهد الانتصار النهائي والحاسم» في اعتقادي ليس بالتربية الحسنة له، وهو عمل لا يساهم في الانتصار «بمعركة الوعي» وبالعكس: إن بث هذه الفكرة في صفوف الشعب من شأنها أن تجعله اتكالياً يراقب المعركة بين «حفنة الأبطال» والنظام الصهيوني والنظام العالمي الذي يسانده وهو «ينكش أنفه» أو على أقل تقدير وهو يكتفي بالدعاء له في صلاته بالنصر وأن يسدد الله رميه!

وفي اعتقادي فإن التجربة العملية لحزب الله تتجاوز هذا النوع من الوعي المحصور في البعد العسكري للصراع، لأن له تجربة غنية في تعبئة جزء مهم من المجتمع والعمل على تغيير مناسب في أبعاد كثيرة في البنية الاجتماعية، ولكن هذا النوع من الوعي الذي يقود إليه خطاب نصر الله الذي نتكلم عنه هنا هو أكثر ضيقاً من الانحصار في المواجهة العسكرية

البشرية والتقنية بين الجيش المعادي والمقاومين لأنه ينحصر هذه المرة في البعد التقني البحت، وقد حذف حتى دور المجموعة المقاتلة من المقاومين، فالدلائل كلها تشير إلى أن نصر الله يتكلم عن نوع من الأسلحة هو الذي سيبدل موازين القوى جذرياً، وهو ما يفهم من الأحاديث المتكررة للأمين العام لحزب الله عن «مفاجأة استراتيجية ستقلب موازين الصراع»، وهذا المستوى من الوعي إن انتشر في صفوف الجماهير سيقود إلى استسهال مفرط للمعركة، وتعليق للأمل ليس هذه المرة على مجموعة المقاومين، بل على سلاح محدد يفترض أن حزب الله امتلكه أو هو في سبيله لامتلاكه.

ليست الخطورة في انتشار هذه الفكرة متعلقة فقط بالإحباط الهائل الذي سيصيب الجماهير في حال أن الحسابات التقنية لم تصح (وظهرت مثلاً «مفاجأة» معاكسة!)، بل المسألة أبعد من هذا: إن الربح في المعركة مع الكيان ومن وراءه هو مسألة حضارية تاريخية شاملة، والحقيقة التي نكرر الإشارة إليها هي أن وجود الحالة الاستعمارية الاستيطانية الصهيونية «عرض» للمرض الحضاري الذي تعاني منه العضوية العربية، وأن المعركة مع هذا المرض هي بحق «المقاومة» ببعدها الشامل.

ولن يجد نصر الله لهذا مثلاً أحسن من حال «المقاومة الإسلامية» في لبنان الآن: إن الخطر الأكبر على هذه المقاومة لا يتمثل في الحقيقة بالجيش الصهيوني مهما كان هذا الخطر مهماً، وقد أثبتت المقاومة من هذه الناحية أن إنهاءها عسكرياً هو مجرد وهم لعله لم يعد يراود حتى الصهاينة

وحلفاءهم الأمريكان، بسبب تجذرها الجماهيري الكبير وتحولها إلى تعبير عن جزء كامل منسجم متجانس من أجزاء الشعب اللبناني (ذلك الشعب الذي يسلك أحياناً سلوك «كونفدرالية» شعوب مختلفة وإن كان أحياناً يسلك سلوك شعب واحد، فكأنه في «منزلة بين المنزلتين»!). إن الخطر عليها يتمثل في هذه الحالة الانحطاطية للمجتمع اللبناني التي تكفلت فعلاً بتبديد كل مفاعيل الانتصار العسكري في حرب تموز ٢٠٠٦.

إن الذي يقاوم يجب أن يكون هو الشعب كله أو قسمه الأكبر على الأقل، وإن أشكال المقاومة يجب أن تتجاوز انحصارها في الشكل العسكري الصرف لتتحول إلى حالة نهضة سلوكية حضارية شاملة. وهذه الحالة الحضارية الشاملة في رأيي هي المفهوم الشامل للمقاومة الذي يتضمن تركيباً لا ينفصم بين الوعي والسلوك، إن السلوك ينتج عن الوعي ثم يعود فيعززه عبر تحوله إلى عادة وخبرة. إنها إذن مركب فكري- سلوكي معقد يدمج الحركة الاجتماعية للفرد مع المفاهيم النهضوية الواعية في رأسه وهذا الدمج يتضمن جدلاً مستمراً بين المفاهيم النظرية والتطبيق.

والانحصار بشكل الصراع العسكري البحت ليس ضرورياً في كل الحالات، وفي بعض الأحيان يكون الشكل اللاعنيف من المقاومة أكثر ملاءمة لمصالح المجتمع المعني من الشكل العنيف، وهذا ما نراه إن نظرنا إلى الصورة العامة لتطور حالة المجتمع الفلسطيني في المناطق المحتلة عام ١٩٦٧، ففي رأيي أن حال المجتمع الفلسطيني كانت أفضل بكثير

أثناء فترة الانتفاضة الأولى وكان المجتمع موحداً تحت الشكل المبدع الذي ابتكره للتسيير الذاتي والقيادة الجماعية للجان الشعبية، وكان يسير في طريق السلوك الحضاري الأفضل، على حين انحدرت حال هذا المجتمع في الانتفاضة الثانية، وتحول العنف إلى داخل المجتمع، وتمكن العدو مستعيناً باتفاقيات أوسلو من بث الفرقة والاقتتال حتى بين تنظيمي الجهاد وحماس ناهيك عنهما بين فتح وحماس!

ويتعلق بموضوعنا بعد مهم من أبعاد المقاومة هو بعد البناء الاقتصادي المستقل ضربته أوسلو غير أن الوعي العسكري الصرف للمقاومة في الانتفاضة الثانية ساهم أيضاً في التعتيم عليه. إن من خطيئات أوسلو الكبرى تحويلها المجتمع الفلسطيني إلى مجتمع يتسوّل المعونات الدولية بعد أن كان سائراً أثناء الانتفاضة الأولى في طرق مبدعة جديدة من طرق الاكتفاء الذاتي الاقتصادي.

٣-٥-٤- نحو مفهوم شامل للمقاومة:

أردت من هذا النقد للوعي المقاوم كما يتجلى عند واحد من أهم رجال المقاومة في زمننا هذا، ومن موقع الحليف مبدئياً لفكرة مقاومة الصهيونية والاستعمار بشتى أشكاله، أن أساهم في الحث على التفكير في توسيع فكرة المقاومة، وفي التماس سبل جديدة تتجاوز مساوئ المفهوم الوحيد البعد للمقاومة، وهو الذي أسميته «الوعي المقاوم العسكري الصرف».

أقوال نصر الله في الخطاب الذي تحدثت عنه في هذه الفقرة لا تمثل في اعتقادي سيراً إلى الأفضل في طريق امتلاك الوعي المقاوم المناسب، بل هي حتى تمثل خطوة إلى الأسوأ والأقل ملاءمة للغرض الذي تهدف إلى تحقيقه المقاومة، فهي حتى تراجعت عن فكرة ضرورة دعم المجتمع كله للعمل المقاوم العسكري الذي تقوم به طليعة عالية الوعي العقائدي وعالية التدريب العسكري أيضاً إلى فكرة أضيق تقول بانتظار النصر النهائي عن طريق تقنية عسكرية جديدة من المحتمل أنه لا دور للمجتمع في تطويرها أو حتى استخدامها، والشيء الوحيد الذي يطلب منه هو أن ينتظر و«يشهد» النصر النهائي الذي ستحققه. والحال في اعتقادي أن المطلوب هو على العكس تماماً: توسيع المفهوم العسكري الضيق للمقاومة إلى مفهوم شامل يخاطب كل فرد بالمجتمع، ويطلب منه أن يغير سلوكه الذي يساهم ويتسبب في الهزيمة الحضارية التي تكمن وراء الهزيمة التاريخية لمجتمعنا أمام الاستعمار، وهي الهزيمة المستمرة منذ قرون عديدة. إن كل فرد في المجتمع إن أمكن، والغالبية الساحقة من الأفراد على الأقل، يجب أن يستبطن في وعيه العميق المنعكس مباشرة على شكل سلوك اجتماعي عملي لا نظري أن «النصر النهائي» و«التغيير الاستراتيجي في موازين القوى» يجب أن يكون عبر العمل الجماعي للمجتمع كله بدأب تام، وبدون أي كسل وإهمال لسد كل ثغرات بنيتنا الحضارية المترهلة المسترخية من جهة وهذه مصيبة كبرى، والمنقسمة على نفسها والقابلة للتدمير والانتحار عبر الصراع الداخلي وهذه مصيبة كبرى أخرى أو هي مصيبة أكبر.

٤- خاتمة: نحو وعي جديد:

٤-١- نحو وعي شامل:

أردت من هذا الفصل تقديم وصف موجز لمحطات أساسية في تطور الوعي التغييري العربي. لقد تميز هذا الوعي عموماً بفرط تركيزه على المستوى السياسي من بين مستويات البناء الاجتماعي، مما قاد عملياً إلى إهمال بعد العمل الفردي والعمل الاجتماعي لتغيير الحالة الحضارية التي وصفناها بالانحطاطية، والتعريف المناسب للانحطاط فيما أرى هو التالي: «الانحطاط هو الحالة التي لا يستطيع فيها المجتمع إعالة نفسه والدفاع عن نفسه ولا يستطيع التحكم في مصيره». والتفسير المناسب للانحطاط في رأي كاتب هذا المقال كما ذكرت في الفقرة الأولى أنه «الحالة التي ينتجها السلوك الانحطاطي»، من هنا فإن العمل التغييري الذي ينبني على الوعي الجديد يجب أن يكون التغيير الشامل في السلوك الفردي والجماعي للقاعدة الاجتماعية. وبدلاً من التركيز على المستوى السياسي للبناء الاجتماعي وحده يجب الاهتمام الشامل بالمستويات كلها.

من المستويات المهمة مثلاً تحقيق الوحدة الوطنية والقومية من أسفل بلا انتظار للتوحيد من أعلى، وهذا يكون بتحويل الوعي الوحدوي إلى ممارسة يومية وليس إلى شعارات ترفع في المؤتمرات أو تقال في الإذاعة والتلفزيون والصحف. حين لا نركز على مهمة الوحدة تصبح كل بطولة المقاومين مثلاً

عرضة للضياع في اللاجدوى، بل عرضة للانقلاب ضد المجتمع نفسه كما في الأمثلة العراقية والفلسطينية، وقد حالت حكمة قيادة حزب الله المتميزة دون أن يكون هذا هو الحال في لبنان أيضاً.

وليس من وظيفة هذا المقال تحديد كل جوانب هذا الفعل النهضوي المطلوب، فهو يهتدي بواقع العمل الاجتماعي نفسه وما سينطرح على تجربته اليومية من مسائل ومشاكل، ومن المؤسف أن «فرط التسيس» يقود الأنظمة العربية إلى الشك بكل مبادرة اجتماعية على اعتبار أن التجربة والعقلية التي تربت عليها النخب الحاكمة لا تصدّق بأن من الممكن وجود فعل اجتماعي لا يتوجه إلى استلام السلطة[١]، ومن واجب الفعل التغييري الجديد أن يكافح لتغيير هذه الحالة عبر التزامه بالبعد عن هدف استلام السلطة إذ لا يتوقع خير من هذا الاستلام طالما الأساس الاجتماعي النهضوي لم يبن لتقوم سلطة تتناسب معه (وقد رأينا هذه الفكرة الصائبة عند مالك بن نبي).

---

١ ـ من الأمثلة على ذلك تعامل السلطة السورية مع حركة للشباب في قرية داريا قرب دمشق قامت مباشرة بعد احتلال الأمريكان لبغداد في نيسان (أبريل) ٢٠٠٣ تحت شعار «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» بأعمال مبادرة من نوع تنظيف الشوارع ودعوة الموظفين إلى عدم الرشوة مع تبيان عواقبها المدمرة على المجتمع وأشياء شبيهة بهذا، وهذه المبادرة الطليعية رأيت فيها بشرى سارة بوجود إرهاصات للوعي الجديد بين الشباب بغض النظر عما قد يكون اعتور هذه التجربة الجديدة من قلة خبرة، والتعامل الأمني مع هؤلاء الشباب واللجوء إلى اعتقالهم وسجنهم مع أن الواجب كان تشجيعهم والحوار معهم لو لم تكن السلطة من النوع الوحشي عديم الضمير، وقد قامت لاحقاً بعد الثورة بتدمير داريا على رؤوس سكانها.

٤-٢- من ثقافة تحميل المسؤولية إلى ثقافة تحمّل المسؤولية:

من أهم نتائج فرط التسيّس في الوعي العربي المعاصر انتشار الميل للهجاء: كنا نهجو الاستعمار، أما في المرحلة الجديدة فصرنا نهجو الحكام ونشتمهم، وعلى الرغم من أنني طبعاً لست في وارد تبرئة الاستعمار ولا تبرئة الحكام من المسؤولية عن أوضاعنا المحزنة، فإنني أعتقد أن علينا التقليل من الهجاء والانصراف إلى نقد فاعل للذات لا يهدف إلى جلد الذات وتبرئة الأعداء (كما تفعل الثقافة الجديدة للمرتدين عندنا على مثل حركة التحرر من الاستعمار) وإنما الهدف هو تغيير السلوك الاجتماعي وتغيير النظرة إلى الطريق المؤدي إلى التغيير.

في الوعي الجديد يكون التغيير واجب كل فرد وليس عملاً تقوم به النخبة بالنيابة عن المجتمع. الوعي الجديد ينتقل من ثقافة تحميل المسؤولية للآخرين إلى ثقافة تحمّل المسؤولية وحملها والسلوك بمقتضاها: كانوا فيما مضى يقولون «كل مواطن غفير» أما الوعي الجديد فيجب أن يكون شعاره «كل مواطن مسؤول عن التغيير»، وفي التعبير الإسلامي الجميل: «كل مواطن يقف على ثغرة من ثغرات المسلمين فلا يؤت الإسلام من قبله»!

وعنيت بالإسلام هنا الاسم العام الشامل لمجتمعنا وثقافتنا بكل ما فيه من مكونات دينية وثقافية واجتماعية، ولم أعن البعد الديني الضيق بحصر المعنى (وإن كان الفقير لله كاتب هذه السطور يقف شخصياً على

أرضية الإيمان بالدين الإسلامي، بسعته وسماحته طبعاً وليس على أرضية طائفية ضيقة هي سمة هذه الأيام)[1]. إن الفعل النهضوي ليس فعل تيار سياسي واحد أو فعل اتجاه عقائدي محدد، ففيه تتوحد جهود كل من يؤمن بالأهداف الكبرى للمجتمع من متدينين من مختلف الطوائف والمذاهب ومن غير متدينين أيضاً، طالما أن العلاقة التي توحد هؤلاء هي الاحترام المتبادل والعمل الفاعل في سبيل هدف مشترك. والانصراف للعمل المنجز كما تقول التجربة يوقف الميل للخلاف والانقسام اللذان ينتجان عادة عن حالة العطالة التي تقود إلى الإحباط، وهي بدورها تقود للنزاعات الداخلية حيث يحمل كل فرد الآخرين مسؤولية الوضع المحبط. وقد تعلمنا من تراثنا أن الله إذا غضب على قوم أعطاهم الجدل وحرمهم العمل!

٤-٣- الوعي الجديد هو وعي سلوك وعادات جديدة:

الوعي الجديد المناسب يجب أن يتخلص من الطابع الوعظي. إن كثيراً من المواعظ المتعلقة بالسلوك السليم والمثالي لا تزيد في نجاحها العملي في تحويل سلوك السامعين في الاتجاه المطلوب على نجاح قراءة «سيرة أبي زيد الهلالي» أو «سيرة عنتر بن شداد» أو «سيرة الملك الظاهر» في تحويل السامعين في سلوكهم الممارس إلى أبطال مماثلين لأبطال تلك السير. ومما نراه في حالة إخواننا من الإسلامانيين أنهم يدعون دائماً في محاضراتهم

١ ـ انظرحول هذه النقطة مقالاً للكاتب في مجلة «الكلمة» الإلكترونية اللندنية العدد ١٧- مايو ٢٠٠٧ بعنوان «موقع التيار التأصيلي في الثقافة العربية المعاصرة ومفهوم الهوية عنده».

وكتبهم إلى سلوك إسلامي دون أن ينتج عن هذه الدعوة تحول فعلي في سلوك سامعي المحاضرات أو قارئي الكتب. ومن الأمور التي أتضايق منها الوصف الشائع لتحول معظم قطاعات شعبنا إلى التدين، فهذه الواقعة يسمونها «الصحوة الإسلامية»، وكأن الإسلام من ألفه إلى يائه لا يعني أكثر من اكتظاظ المساجد بالمصلين، وتبني النساء «الزي الإسلامي» (وأحياناً الرجال أيضاً حين يتبنون مثلاً «الزي الأفغاني» على أنه هو الزي الشرعي للرجال!)[1]، ورفع صوت مكبرات الصوت إلى أعلى درجة ممكنة عند الأذان وخطب الجمعة، وإلى آخر هذه المظاهر...

ولا يسأل أحد فيما أرى من المتكلمين عن «الصحوة» نفسه: هل تغير السلوك الاجتماعي فعلاً بعد هذه «الصحوة»؟ هل المجتمع أصبح أكثر ترابطاً وتعاضداً وصار مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى؟ هل اختفى التباغض والتحاسد وهل صار المسلمون متعاونين على البر والتقوى؟ هل أدت «الصحوة» إلى الوحدة أم إلى الخلاف والتفرق؟ هل أصبحت الشوارع (والإسلام دين النظافة كما نعلم) أنظف أم الوساخة لا زالت تملأ شوارع أحياء سكانها جلهم «صاحون صحوة إسلامية»؟ هل ظهر عند «الصاحين» مبدأ الصدق والنزاهة في التعامل مع الآخرين؟ هل ظهر إتقان العمل والوفاء بالعقود أم لا زلنا ننجز

١ ـ وتعبير «الزي الإسلامي» هو تعبير غير دقيق إن كان يعني أن هذا الشكل من الزي وحده إسلامي إذ من المعلوم أن الشعوب الإسلامية عندها أزياء كثيرة تختلف عن بعضها بالشكل وتوافق بمجملها متطلبات الشريعة من الثياب.

أعمالنا كيفما اتفق بلا مراعاة للإتقان ولا نتردد في التهرب من التزاماتنا؟ هل أخونا وجارنا يشكل بالنسبة لنا عموداً من أعمدة بنائنا الاجتماعية ندعمه ونقويه ليظل واقفاً أم نحاول تهديمه اعتقاداً منا أن واحداً منا فقط هو من يجب أن يقف ووقوف الآخر يعني تهديمنا نحن؟ هل يحترم «الصاحون» الملكية العامة والمصلحة العامة أكثر مما كانوا يفعلون قبل «صحوتهم» أم لا زالوا لا يعيرونهما أي اهتمام؟ وهذه هي مجرد أمثلة على ما أظنه من أبسط مكونات «صحوة إسلامية» حقيقية إن لم توجد فالحال جديرة أن تسمى «غفوة» لا «صحوة»!

الجواب فيما أرى سلبي. إن هذه «الصحوة» لم تقد إلى أي تغير إيجابي نهضوي في السلوك الاجتماعي، ومن هنا دعوت في فصل سابق إلى «تفعيل فضائل الإسلام»، فالوعظ بهذه الفضائل غير مفيد، بل له دور هدام ما دامت هذه الفضائل عملياً لا تتحول إلى سلوك، إذ ينشر الإحباط واليأس ويعزز من الميل الانحطاطي لهجاء الآخرين وتحميلهم المسؤولية بدلاً من نقد الذات والوصول إلى قرار بتحمل المسؤولية يكون للتنفيذ الفوري.

إذا كان ياسين الحافظ يعلّق الرهان الأكبر في نشر الوعي الذي يراه مناسباً في المجتمع على أقلية واعية، فإنني أيضاً أرى أن فعل التغيير النهضوي يبدأ بمجموعة واعية، ولكني خلافاً لطريقة ياسين الحافظ أرى أن المطلوب من هذه الأقلية ليس قراءة الكتب والتبشير بمضمونها النظري بل المطلوب هو نشر الوعي الجديد عملياً عبر تقديم نموذج مطبق للسلوك المناسب المتناسب مع الوعي، الوعي في هذا المفهوم الجديد هو سلوك

عملي نهضوي تحول بالتدريج إلى عادة اجتماعية ومعيار يقيّم سلوك الفرد اجتماعياً على أساسه. والهدف إذن من التوعية ليس حشو الأذهان بقناعات بل توجيه الفرد في طريق علاج سلوكه الانحطاطي ليصبح سلوكاً نهضوياً. إن حامل هذا الوعي الجديد لا يتوجه إلى ابن مجتمعه قائلاً له: «خذ هذه المعلومة وضعها في رأسك!»، بل يقول له: «طابق سلوكك مع سلوكي النموذجي على أرض الواقع!».

هذه المجموعة الواعية يجب في تقديري أن تحاذر كل الحذر من التحول إلى حزب سياسي أو أن تضع على نفسها مهمة كهذه، لأنها بالتعريف تشتغل على مستوى المجتمع كله، على حين أن الحزب بطبيعته شغله جزئي (وفي بلادنا يكون عادة تجزيئيّاً أيضاً).

وفي رأيي فإن إرهاصات لمثل هذا العمل النهضوي المطلوب نجدها مبكراً مثلاً عند «عبد الله النديم» ونشاطاته في مرحلة الثورة العرابية، وعند حسن البنا في مرحلة الإخوان المبكرة قبل تحولهم (غير الموفق في رأيي) لاحقاً إلى حزب سياسي، وعند عبد الحميد بن باديس ونشاطات «جمعية العلماء» في الجزائر المستعمرة.

الوعي الجديد هو وعي يضع مهمة التغيير على عاتق المجتمع، وتقوم بنشره مجموعة تكبر بالتدريج من فاعلين متحمسين قادرين على تجاوز العطالة الذاتية وخلق نمط جديد من السلوك. إن الوعي الجديد ليس «معرفة جديدة» بل هو «نمط حياة جديد».

الفصل الخامس

في «اليوتوبيا العربية»

(التصور العربي للمجتمع المثالي)

حاضرها ومستقبلها

١-عموميات في مفهوم «اليوتوبيا»:

لا بد للسياسي في مجتمع مأزوم من أن يعلن نموذجاً لمجتمع بديل يريد أن يحول المجتمع القائم ليصبح متطابقاً معه. وهذه سمة لا بد منها لأن المجتمع المأزوم لا يمكن أن يتقبل في حركته السياسية مبدأ الدفاع عما هو قائم.

والنموذج البديل نستعير لتسميته الكلمة الأجنبية «يوتوبيا» أي هو نوع من جنة موعودة تأخذ ملامحها المحدّدة (بكسر الدال الأولى وتشديدها) من مصدرين متكاملين: المصدر الأول داخلي وهو البنية الاجتماعية القائمة بمشاكلها وأزماتها المهمة للناس في هذا المجتمع، فاليوتوبيا تتحدد كصورة عامة متخيلة ملامحها ملامح المجتمع القائم وقد حلت فيه هذه المشاكل والأزمات. والمصدر الثاني خارجي وهو بنية مجتمع آخر كما ينظر إليه من داخل المجتمع المنتج لليوتوبيا. مثلاً تصور الأيديولوجي العربي لبنية المجتمع الغربي وهذا التصور لا يكون ناتجاً عن دراسة موضوعية محايدة متجردة، بل هذا العربي ينظر إلى المجتمع الغربي بعين التجربة الخاصة ويتابع السمات التي تهمه في المجتمع الآخر ويفسرها وينشئ عن ترابطاتها نموذجاً ذهنياً لا يتطابق كقاعدة عامة مع النموذج الذي كان سينشئه ابن مجتمع آخر أو ابن المجتمع الغربي بالذات.

ونظرة ابن مجتمع إلى بنية مجتمع آخر تحتوي بصورة حتمية على قدر يزيد أو ينقص من سوء الفهم، وسبب سوء الفهم هو الاشتراك في العناصر البانية للمجتمعات مع الاختلاف في العلاقات بين هذه العناصر، وسوء الفهم هنا يشابه سوء الفهم في اللغة إذ العناصر البانية في الكلمات هي أصوات وحين تجتمع هذه الأصوات في وحدات فإنها بسبب محدودية عددها لا بد لها أن تكون وحدات صوتية متماثلة مع أن المعاني مختلفة أي لابد أن تظهر ظاهرة «الاشتراك» التي هي تشابه الدوال مع اختلاف المدلولات، وهكذا الأمر في المجتمع إذ في جميع المجتمعات توجد عناصر بانية مشتركة ولكنها رغم تماثلها لا تدخل بين بعضها في العلاقات نفسها.

ولا أريد هنا الخوض مطولاً في هذا الموضوع ولكني سأذكر مثالاً على الحقيقة التي ذكرتها في الفقرة السابقة وهو مثال النقود والبشر: نحن هنا عندنا عنصران متماثلان في المجتمعات البشرية التي نعرفها: النقود ومالكها، ولكن حين نرى سلوك المالك مع نقوده في مجتمع آخر كثيراً ما نستغرب أو نفهم خطأً هذا السلوك، فالعلاقة بين المالك والنقود والمجتمع مختلفة كثيراً بين المجتمع الغربي والمجتمع العربي، بحيث أن توقعات العربي المبنية على تجربته الخاصة لسلوك الغربي في موضوع النقود كثيراً ما تخيب والعكس صحيح (إن العقلنة Rationalization التي حددت السلوك الاقتصادي للفرد في المجتمع الحديث لا يعرفها العربي إلى الآن بصورة صحيحة، وهو حين يصطدم بها في الغرب يؤولها على أنها بخل أي يؤولها

استناداً إلى معنى للسلوك خاص ببنيته الاجتماعية هو، وهذا التأويل خطأ إذ هذا السلوك الغربي لا علاقة له لا ببخل ولا بجود بل له علاقة بمنظور خاص للحياة، وبنظام خاص للقيم، والأوروبي الذي يتوقع منه العربي مثلاً أن يتنازل عن بقية «الفكة» في عملية شراء، وحين لا يفعل يراه العربي بخيلاً إذ الذي يفعل ذلك في المجتمع العربي يكون بخيلاً ، هو نفسه يقع له أن يتبرع بمبالغ طائلة في مصالح عامة لا تخصه شخصياً).

الأيديولوجيا السياسية التي يسير عليها اتجاه سياسي معين (أسميه حزباً اصطلاحاً في هذا المقال دون أن أعني بالضرورة الشكل التنظيمي المعروف) يمكن تقسيمها إلى نوعين: أيديولوجيا نظام، وأيديولوجيا ثورية. كما يمكن تقسيم الأحزاب بناء على طبيعة أيديولوجيتها إلى أحزاب النظام الاجتماعي وأحزاب ثورية.

الأحزاب الأولى تتبنى النظام القائم ببنيته العامة، ولكن تتميز عن بعضها بوجود ضروري «لبرنامج» تسير عليه في عملها السياسي، وتفاصيل هذا البرنامج لا تختلف جوهرياً من حزب نظام إلى آخر، ومن أمثلتها الحزبان الجمهوري والديمقراطي في الولايات المتحدة وحزبا العمال والمحافظين في إنجلترا.

وأما الأحزاب الثانية فتقوم على أساس فكرة تغيير النظام القائم بصورة جذرية، وبناء نظام بديل له. وأحزاب النظام العربية ضعيفة

بخلاف الأحزاب الثورية التي كانت ولا زالت لها الفاعلية السياسية الأولى في بلادنا.

وحين يكون مجتمع معين مستقراً تتولى القيادة أحزاب النظام، وهي تحمل بالضرورة أيديولوجيا نظام تمتاز بأن أتباعها هادئون بعيدون عن العاطفة والانفعال. ولا تمتلك هذه الأيديولوجيا «يوتوبيا» لنظام بديل تسعى لتحقيقه على عكس الأحزاب الثورية التي يتميز بوجودها المجتمع غير المستقر.

هذا المجتمع الأخير بحكم أنه مأزوم لا يستطيع أي حزب فيه أن يدافع عن النظام القائم ومن هنا تضعف فيه «أحزاب النظام» بالمعنى الذي ذكرناه قبل قليل. بل حتى تلك الأحزاب التي تديره في حالات معينة لا بد لها من ادعاء الثورية، وتبني يوتوبيا تغييرية ولو ظاهرياً.

ومن هنا يمكن القول أنه في مجتمعات مأزومة مثل مجتمعاتنا من غير المتوقع وجود «أحزاب» بمعنى الكلمة المستقر في التجربة الغربية ولا حتى وجود«سياسة» بهذا المعنى، إذ الأحزاب عندهم بنى وظائفية تتولى إعداد النخب القائدة، والسياسة عندهم هي إدارة للمجتمع القائم الذي لا يسود غالبية مواطنيه الرغبة في تغييره أو النظر إليه كمجرد وضع مؤقت. ومن هنا أيضاً لا يوجد عندنا «سياسيون» بمعناهم إذ السياسة عندنا تختزل إلى نوع من المغامرة البطولية للمعارضين ونوع من ممارسة دور الشرطة للحاكمين.

٢-في اليوتوبيا: تركيبها وتأثيرها النفسي والواقعي:

اليوتوبيا هي تركيبة ذهنية. هي من حيث المبدأ لم تختبر بعد في الواقع، وتأخذ هذه التركيبة مكوناتها من نموذج موجود قريب أو بعيد ومن تعديل للمكونات الواقعية للمجتمع. والفرد بتبنيها يحس بخلاص تخيلي، إذ كل جوانب النقص والذنب التي تنتابه في علاقاته الواقعية يأتي انتماؤه لليوتوبيا المعنية ليتداركها ويزيلها أو يعد بإزالتها. ومن هنا لليوتوبيا بعد عاطفي مهم، فهو يعد سلامتها من «التلوث وفقدان النقاء» بمثابة سلامة لمشروعه الخلاصي هو، وارتباط اليوتوبيا بالهياج الانفعالي ارتباط وثيق، وقد يتحول هذا الطابع الانفعالي لعلاقة الفرد باليوتوبيا إلى ممارسة عنيفة تجاه المشككين بهذه اليوتوبيا أو الذين يراهم المنتمي عاملين على عرقلة تحققها أو إحلال نموذج آخر محلها. ولنلاحظ أنه في المجتمعات المستقرة (كما في الغرب) تستبدل اليوتوبيا ببرنامج انتخابي متواضع للغاية لا يثير أي هياج عاطفي ولا تكاد الفروق بين البرامج تؤخذ مأخذ الجد عند أصحابها بالذات ناهيك أن تؤخذ مأخذ الجد عند غيرهم.

واليوتوبيا كنموذج هي دافع للعمل الممكن، ووصفت هذا العمل بأنه الممكن لأنه ليس كل عمل ينسجم مع اليوتوبيا هو ممكن كما هو معلوم.

وفي الحياة العربية كان كثير من هذه «الأعمال الممكنة» ذا طابع تخريبي، فاليوتوبيا الصناعية قادت في بلاد عربية كثيرة إلى تخريب الطبيعة حتى

بدون ضرورات اقتصادية. ولو نزلت في دمشق من الربوة إلى المدينة لصادفت أشجار نخيل مصطنعة الترتيب وجدت في غير مكانها حلت بدلاً من أشجار حور قديمة كانت متلائمة مع البيئة. فاليوتوبيا الجمالية في حينه أملت هذا التغيير الذي قاد أيضاً إلى التساهل التام مع تدمير غوطة دمشق انطلاقاً من تلك اليوتوبيا الصناعوية في بدايات عهد الاستقلال في سوريا والسنوات اللاحقة أيضاً (ما دامت اليوتوبيا تتألف في تركيب أساسي لها من تصور لمجتمع صناعي هو عملياً نقيض للطبيعة، وليلاحظ القارئ أن أفكار المدافعين عن البيئة لم تكن بعد قد ظهرت أو لم يكن لها بعد أي صدى) وهو ما جرى في الاتحاد السوفيتي عند تجفيف بحيرة بايكال بقرار من ستالين بتحويل مجرى الأنهار التي تصب فيها.

٣-في اليوتوبيات العربية وعلاقاتها مع بعضها:

ثمة في العصر الحديث ظاهرة واقعية يجب على مؤرخي الأفكار أن ينتبهوا إليها إن لم يكونوا قد انتبهوا بعد ويفسروها إن استطاعوا، وهي ظاهرة العدوى العالمية في اليوتوبيات. فاليوتوبيا اليسارية كانت في الستينات منتشرة في كل بلاد العالم، ومنها بلادنا، وحين سقطت هذه اليوتوبيا في منتصف الثمانينات أو ما بعدها بقليل انتشرت في العالم بأسره يوتوبيا تأخذ نماذجها من ماض متخيل أو حقيقي لكل شعب. فاليوتوبيا العربية أثبتت في القرن العشرين الميلادي إذن أنها لم تخرج عن قاعدة التأثر بالعدوى العالمية.

وفي الحقيقة لو نظرنا لرأينا التأثر بالفاشية بين الحربين كما بالاشتراكية السوفيتية، وعلى نموذجها قامت حركات في بلاد العرب، وأما اليوتوبيا القومية فاحتذت نموذجاً أوروبياً في البداية (إيطاليا وألمانيا) ثم اكتست وجهاً يسارياً – يتبنى عناصر مهمة من النموذج السوفييتي- بالتدريج، وحتى الأيديولوجيا الإخوانية لم تكن في بداياتها في حالة عداء لا مع الاشتراكية ولا مع القومية كما حصل في النهاية بعد الصدام الدموي مع الناصرية.

في بداية الخمسينات كانت اليوتوبيا العربية في حالة توازن ولم تكن تلاوين هذه اليوتوبيا تتناقض تناقضاً تناحرياً، ولرؤية ذلك لننظر إلى التنسيق الإخواني اليساري في مصر في حرب الفدائيين في القناة، والإخواني القومي في حرب فلسطين، والتأثير الاشتراكي على منظرين إسلاميين من أمثال مصطفى السباعي في سوريا ومحمد الغزالي وخالد محمد خالد في مصر.

بدأت التناقضات مع استلام التيار القومي للسلطة في عدد من البلدان العربية، ومع ظهور التناقض بين المحور المصري المتحالف مع السوفييت، والمحور السعودي المتحالف مع الأمريكان. وكثير مما يعد من البدهيات التي جلبتها السبعينات لم يكن بدهياً في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات مما يدلك على تأثير الزمن في ترسيخ المفاهيم الراهنة وتنسية الماضي القريب. ومن هذه البديهيات المزعومة التناقض التناحري بين القوميين

واليساريين والإسلاميين. وهو لم يكن بدهياً البتة كما أسلفت في منتصف القرن العشرين. والذي أراه أن شيئاً من استعادة هذا الماضي وإن تكن الظروف وموازين القوى تغيرت كلياً جرى في بعض البلاد كالأردن وسوريا ولبنان وفلسطين طبعاً ومصر أيضاً قبيل عصر الثورات العربية الذي بدأ عام ٢٠١١، على حين شهدت أقطار المغرب العربي سيرورة نقيضة فقد اندفع التناقض بين الإسلاميين واليسار إلى حده الأقصى في تلك البلاد (باستثناءات محدودة لا يحضرني منها إلا ظاهرة حزب العمال الجزائري بقيادة السيدة لويزا حنون وعلاقاته الجيدة مع الإسلامانيين في الجزائر وحيازتها على احترام بعض إسلامانيي المملكة المغربية).

واللقاء بين هذه الأحزاب هو في الحقيقة لقاء بين اليوتوبيات التي نزل سقفها مما جعل تلاقيها سهلاً فهي تتلاقى على مركبين: المسألة الوطنية ومسألة الديمقراطية والحريات الأساسية.

٤-في «الأخلاق العملية» لليوتوبيا العربية: هل من سبيل إلى يوتوبيا ذات أخلاق عملية نهضوية؟

عام ١٩٠٥ نشر المنظر السوسيولوجي الألماني الكبير ماكس فيبر بحثاً سماه (الأخلاق البروتستنتية و«روح» الرأسمالية) درس فيه بتوسع وصبر معتقدات مجموعة من الفرق البروتستنتية التي كانت فاعلة في القرن السابع عشر في بعض الأقطار الأوروبية، مستنتجاً أن هذه المعتقدات،

التي هي بحد ذاتها بعيدة كل البعد عن العقل بالمعنى المعروف كان لها مع ذلك تأثير ممهد لنشوء «روح» الرأسمالية الحديثة، وقد انطلق البحث من ملاحظة تقول إن المناطق التي تنتشر فيها البروتستنتية (في عهده في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ومطلع القرن العشرين) كانت بصورة ملحوظة تشهد تقدماً في الصناعة وفي التعليم التقني الصناعي مقارنة بالمناطق الكاثوليكية.

ذكرت فرضية فيبر في هذا الكتاب في مواضع عديدة، ولكن ما أريد ذكره هنا هو نقطة واحدة يمكن للمرء أن يستفيد بها من فيبر: إن فيبر كما قلت لم يهتم بمضمون العقائد المدروسة بالذات من حيث الصحة أو الخطأ أو من حيث إعطاء قيمة أخلاقية ما، ولكنه اهتم فقط بتأثير هذه العقائد العملي، بالأخلاق العملية التي اختصرها في عنوانه بكلمة Ethik، والمفيد هنا أنني أتمنى على الأيديولوجي العربي بدلاً من الاقتصار على مناقشة الأيديولوجيات العربية من منظور الصحة أو القيمة المطلقة أن يخصص ولو وقتاً قليلاً ليناقشها من منظور ,,الأخلاق العملية« التي تدفع هذه الأيديولوجيات (أو لا تدفع) أنصارها إليها!

والحال أن الأحزاب العربية على اختلافاتها وتناقضاتها جمعتها في نصف القرن الأخير فكرة واحدة تقول إن الطريق الوحيد للنهضة يمر باستلام السلطة السياسية، بحيث أنه ما من عمل يفيد بدون هذا الاستلام ولا من عمل يضر إذا حصل!

ولكن الذي حصل أن النهضة الحضارية المنشودة لم تتقدم ولا خطوة لا مع استلام القوميين للسلطة في الستينات ولا مع استلام الإسلامانيين للسلطة في السودان وإيران في السبعينات والثمانينات.

ولم تختلف النتيجة في هذين البلدين عن نتيجة تطبيق الشريعة في حالة السعودية التي تعد نفسها النموذج الصافي للسلفية، إذ لم يحقق التطبيق النتيجة المرجوة التي يأملها الإسلامانيون عادة، وإنني لأستغرب لماذا لا يدرس رافعوا شعار تطبيق الشريعة هذه التجارب الملموسة على أقل تقدير لكي لا يكرروا إخفاقاتها! وإن كان هذا التطبيق في السعودية والحق يقال لم يضع لنفسه أصلاً الأهداف التي وضعتها الأحزاب العربية الثورية في بلاد أخرى، واقتصر على التركيز الحصري على المسائل العقدية والعبادية ومسألة الحدود.

إن ظاهرة العودة إلى الدين واسعة الانتشار تستحق من الباحث في شؤون النهضة العربية اهتماماً يختلف عن نوع الاهتمام الذي يلقيه إليها المفكر «التنويري» العربي كما يختلف عن فهم «الإسلاميين» لها. خلافاً للأول أقول إن من الممكن نظرياً أن تشكل هذه العودة عنصراً واقعياً ثميناً ذا تأثير حضاري نهضوي حاسم لو كان هذا التدين من النوع الذي ينعكس في «أخلاق عملية» بمعنى ماكس فيبر! ومن الخطأ التسرع برفض هذه العودة انطلاقاً من العقائد التنويرية الجامدة المأخوذة من التطرف العلماني الفرنسي! وخلافاً للثاني أقول إن هذه العودة من الممكن أن

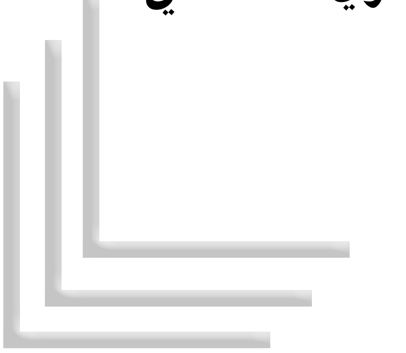
لا يكون لها أي تأثير واقعي مفيد في القضية الحاسمة الموضوعة أمام مجتمعنا: قضية النهضة الحضارية، وهذا طالما اقتصرت هذه العودة على التركيز على النواحي الشكلية المحضة مع إبقاء عناصر التفكك الاجتماعي قائمة (بل تعزيزها باتجاهات سياسية اجتماعية هدامة كالاتجاه الطائفي والمذهبي مثلاً) وما دامت هذه العودة باختصار لا تشكل أي تغيير إيجابي في «الأخلاق العملية» السائدة التي تمنع مجتمعنا من الأخذ بأسباب التقدم الصناعي والعلمي والقوة السياسية.

وما أتعلمه شخصياً من دراسة فيبر هو أن أنظر إلى الأيديولوجيات العربية الموجودة من منظور أراه هو الحاسم في المجتمع العربي: منظور النهضة والخروج من المستنقع الحضاري المرير. السؤال الذي أطرحه على هذه الأيديولوجيات هو التالي: هل غيرت «الأخلاق العملية» لأتباعها أم لا؟ وعلى أساس هذا المعيار وليس فقط على أساس الصحة المطلقة أو الاعتبارات الأخلاقية المجردة أدعو العربي المعاصر أن يحكم عليها.

الفصل السادس

تشظي مجتمع أم تشظي وعي؟

نحو وعي وحدوي لا انقسامي



تمهيد:

أريد في هذا المقال أن أدافع عن وجهة نظر تحليلية تقول إن الانقسام الاجتماعي الحاد الذي نراه الآن في بلادنا لم يكن ولن يكون في المستقبل أيضاً أمراً حتمياً ولا بديهياً، وإن أسبابه الظاهرة ليست هي الأسباب الحقيقية التي تفسره، وأريد بناء على ذلك أن أنقد ما يراه الكثيرون الآن «بديهيات» تفسر الانقسام الحاصل، ثم أنتقل لوصف ما أراه الوعي التوحيدي الحقيقي الذي يجب أن ينهض كنقيض لنوعين من الوعي: «الوعي المتشظي» ، و«الوعي التوحيدي الزائف». ولكني سأبدأ بوصف الواقع كما يتجلى في الوعي الجمعي:

١- فقدان السيطرة على المصير

ثمة نكتة سورية تقول إن رجلاً رأى في طريقه قشرة موز فقال:«أعاننا الله على هذه الوقعة!». ويذكّر بهذه النكتة ذعر المجتمع السوري من حالة مأساوية من التناحر الداخلي الدموي والفوضى الأمنية تشبه حالة المجتمع العراقي الآن. وشر المصيبة ما يضحك!.

تماماً مثل الرجل في النكتة الذي آمن أن التزحلق بقشرة الموز حتمية لا يمكن تجنبها، وغاية ما يستطيع فعله أن يدعو إلى الله أن يعينه على تحمل نتائج هذا التزحلق، يرى المجتمع نفسه غير قادر على منع فعل تدميري لن يكون بصورة جوهرية غير فعله هو، بنفسه وضد نفسه، فكأنه ينظر إلى ذاته

الجمعية وقد فارقته وصارت خصماً له. إن هذا هو شكل كامل من أشكال الاستلاب، ولم يكن من الممكن تصور هذا الكمال في الاستلاب لولا كمال شكل الاستعباد الذي وصل إليه المجتمع السوري في نهاية الثمانينيات، حين فقد نهائياً كل تعبير ذاتي جماعي مستقل، وتذرر إلى ذرات منفردة، وأصبحت السلطة (لا الدولة) هي القوة المنظمة الوحيدة التي يقف إزاءها المجتمع لا بوصفه ذاتاً جمعية متحدة (شأن المجتمعات العادية، بل شأن الدكتاتوريات العادية) بل بوصفه مجموعة من الأفراد المفتقدين كلياً لكل إرادة وشخصية مستقلة. وبنتيجة ذلك لم يعد لدى المواطن شعور بأنه يستطيع المساهمة بأي شكل بتقرير مصيره، وهو يستبطن الاعتقاد المرير (الذي سميته في كتاب قديم «الاستلاب التغلبي») أن كل ما يقع له إنما يأتي من قبل قوى هو حيالها عاجز كلياً، فهي ذات قوة لانهائية على حين أن قوته صفرية.

والسلطة المصابة بمرض فرط التسيس الذي أصيبت به المعارضة أيضاً شجعت هذا الاعتقاد المستبطن وتحول بالقوة دون أن يتراجع أو تتزحزح جذوره حين تطارد بوسوسة مطلقة كل مبادرة مجتمعية ذاتية (حين حاول طلاب ثانوي تنظيف شارع بمبادرة ذاتية اعتقلوا وحقق معهم! وقد ذكرت سابقاً التعامل الوحشي للسلطة مع المبادرة الاجتماعية السلمية لشباب داريا عام ٢٠٠٣).

لكن الشعور بفقدان السيطرة على المصير لا يقتصر على المجتمع السوري، وأعتقد أن كثيراً من الغيورين في مجتمعنا المنكود من المحيط

إلى الخليج قد وقفوا حائرين مثلاً إزاء تلك الحادثة الغامضة التي قام فيها شخص ما أو أشخاص لا نعرف عنهم شيئاً بالهجوم على مصلين في كنائس قبطية في الإسكندرية، ولا يتركنا الكذب الواصل إلى درجة العهر الذي تعودناه من أجهزة إعلام الأنظمة العربية نثق بصحة المعلومات التي أذاعتها وسائل إعلام نظام مبارك في ذلك البلد العربي الأساسي، مصر واسطة العقد وأم الدنيا العربية، التي لا ترتجى للعرب نهضة حقيقية إن لم تنهض هي من كبوتها الطويلة. نحن لا نعرف من فعل هذه الفعلة وكيف، وإذا كنا لم نعد نعرف ماذا يجري بين ظهرانينا فهذا تعبير عن الدرجة القصوى من فقدان السيطرة على المصير.

وهذا ما وجدناه في العراق، فقد قرأنا في البداية رسالة أذاعها الأمريكان تعلن باسم السنة شن حرب على الشيعة، وبالفعل بدأت بعدها الحرب فوراً بهجمات متبادلة وحشية غريبة طائفية الطابع لم يشهدها تاريخنا الطويل، تماماً كما أن تاريخنا الطويل في مصر لم يشهد، ربما منذ عهد عمرو بن العاص، أن شخصاً يقتل مصلين مسيحيين في كنائسهم. وفي هذه الحرب مات مئات الألوف من أبرياء لا ناقة لهم ولا جمل من كافة الطوائف والقوميات في العراق.

<u>٢- في نقد «البديهيات»: هل الطائفية أمر بديهي؟</u>

أصبحت اللغة الطائفية «لغة بديهية» نراها «تعبيراً بديهياً» عن «واقعة اجتماعية»، فما دام هناك طوائف، وفقاً لهذه «البديهية» فلا بد من وجود

طائفية!. مع أن الذين يرون الأمر بديهياً لا يفسرون لنا لماذا لم يكن الحال هكذا سابقاً مع وجود طوائف وأديان ومتدينين.

«البديهية» قد لا تكون بديهية في النظر العلمي الموضوعي، حتى لو بدا أن الواقع يؤكدها، فقد مر زمن كانت فيه الماركسية الثورية تملأ العالم وتقود ثورات كبيرة تهز البنيان الاجتماعي، وفي ذلك الوقت بدا التأثير الماركسي بديهياً انطلاقاً من رؤيتها هي بالذات، فهي تتكلم عن صراع الطبقات، فهل يشك أحد بوجود طبقات في المجتمع؟ إذن فمن المنطقي أن الطبقات الكادحة سوف تسمع التحريض الماركسي وتنساق وراءه! وقد حصل هذا فعلاً في بعض البلاد، لكنه كان موجة وانتهى، والآن بقيت الطبقات لكن التحريض الماركسي ما عاد يهتم به أحد فما الذي جرى للبديهية القديمة؟ وبالذات في بلادنا التي تشكو من حالة إفقار متزايد، أي من حالة كان الحكام والثوريون الشيوعيون معاً في نهاية الستينات ومطلع السبعينات يرونها حالة نموذجية لاندلاع صراع طبقي في المجتمع، لماذا لم يعد حكام العرب يرون في الشيوعية خطراً كما كانوا يرونها في مطلع السبعينات؟.

إن التطبّق (أو التشرّح) الاجتماعي هو ظاهرة معقدة، وهو ينتج أشكالاً من الصراعات الاجتماعية تختلف باختلاف نوع الهوية التي تقسم المجتمع في وقت من الأوقات، فالهوية الكاثوليكية والبروتستنتية ظلت عقوداً طويلة تقسم إيرلندا الشمالية على حين أنها منذ قرون لم يعد لها أي دور تقسيمي في الولايات المتحدة أو ألمانيا مثلاً، إن وجود اختلاف في الهويات

في المجتمع لا يعني الصراع كأمر بديهي، ذلك أن المجتمع يمكن أن نقسمه بخيوط وهمية بلا حدود، فهو نفسه قد تقسمه على أساس قومي أو طبقي أو عشائري أو مهني أو حتى على أساس الاهتمام بالرياضة! إلى آخره، ومن الخطأ الشائع أن ننظر إلى التقسيم الذي يسبب في زمن معين صراعاً على أنه هو حقاً السبب في الصراع، حتى ولو خيض الصراع باسمه وكان هذا ما هو موجود في وعي القائمين عليه.

لم يكن الصراع في نظام التفرقة العنصرية المندثر في جنوب أفريقيا ناتجاً عن «كراهية عرقية» بين البيض والسود، وإن كان تسعة وتسعون بالمائة من فريق سود البشرة وتسعة وتسعون بالمائة من الفريق الآخر بيضاً، فالانقسام كان من نوع معقد، طبقي وثقافي وقومي، بل دخلت فيه عناصر تخص مجتمع السكان الأصليين حين رأينا الموقف الخاص الذي وقفته حركة الزولو «إنكاتا» متحالفة مع النظام ضد المؤتمر الوطني الإفريقي.

ولأضرب لأصحاب «نظرية البديهية» كما يمكن أن أسميها مثالاً من مجال اجتماعي- سياسي مختلف: ما رأيكم في ظاهرة سيطرة العسكر على السلطة؟ ألا تنتج «بديهياً» من كون الجيش هو القوة المسلحة المنظمة الوحيدة في كل دولة حديثة! ووفقاً «للمنطق» الذي لا أشك أن كثيراً جداً من مواطني البلاد التي يحكمها عسكر سيوافقون عليه ليس الغريب أن يحكم الجيش، بل الغريب أن لا يحكم وهو يستطيع (وفق «توازنات القوى»!) الحكم. فلم إذن يا سادة لا يحكم الجيش في بريطانيا وفرنسا وهو «أقوى» بكثير من

الجيش الباكستاني مثلاً!. هذا مثال على «البديهيات» المضللة. لأجل أن نرى سبب الواقعات الاجتماعية يجب علينا أن ننقد أنفسنا بصورة صارمة في كل خطوة من خطوات تحليلنا، وبالذات ينبغي أن نضع في أذهاننا أن ما يبدو بديهياً قد يكون مجرد تفسير تافه من نوع تفسير الماء بالماء، أي تفسير الوقائع الاجتماعية بوجودها ذاته، والحال أن «السبب» ليس هو «الواقعة»: الطائفية لا يجوز تفسيرها بوجود الطوائف مثلاً! والصراع الإثني لا يجد تفسيره في وجود إثنيات. كما أن مجرد وجود لونين للبشرة في جنوب أفريقيا (كان هناك هنود أيضاً) لا يكفي وحده لتفسير الصراع الذي سمي «صراعاً عرقياً». وما نراه في مجتمعنا الكبير يؤكد تجريبياً ما تقدم، ذلك أن ما هو واقع عندنا هو تشظي المجتمع أما وعي الناس الذين يسلكون مسلك تقسيم المجتمع فيجب النظر إليه بروح نقدية لا روح مصدقة مصادقة، إذ أن «المضمون الظاهر» (التعبير استعرته من فرويد الذي يفرق في تحليله للأحلام بين «مضمون ظاهر» للحلم Manifester Trauminhalt ومضمون كامن Latenter Trauminhalt) لأسباب الصراع لا يمكن لنا أن نقبله على أنه «الحقيقة» ما دمنا نرى «الأسباب» مختلفة مع اتحاد «النتيجة»: هناك طائفية في العراق ولبنان ويخشى منها في سوريا أيضاً، وهناك مناطقية وإقليمية في فلسطين والأردن، وفي المغرب العربي ثمة صراع بين الإسلامانيين والعلمانيين كما ثمة صراع إثني يعمل العاملون على تأجيجه بين العروبيين وذوي النزعة الأمازيغية، أما الصومال الذي يتمتع

بصفاء قومي وديني وطائفي ومذهبي نادر إذ هو بلد كل سكانه صوماليون لهم لغة واحدة ودين واحد هو الإسلام وطائفة واحدة هي الطائفة السنية، بل هو من مذهب واحد فيما أعلم هو المذهب الشافعي، فإنه وقد اختفت فيه «الأسباب البديهية» للصراع وجد «أسباباً بديهية» غيرها ليتحول إلى نموذج للتذابح الداخلي فاق فيه كل نموذج آخر!.

٣- كيف ننظر إلى انقسامات المجتمع؟

جاء الأمريكان إلى العراق مستصحبين معهم مفهوماً لمجتمع هذا البلد الذي غزوه، وهذا المفهوم ليس مأخوذاً من عالم علم الاجتماع الغربي المعقد ذي المدارس الكثيرة، بل من عالم ذلك الاتجاه البحثي الذي هو الاستشراق، والذي أبدع إدوارد سعيد في وصف سكونيته ودوغمائيته الراسخة التي لا تتمتع بأي قدر من المرونة، فكأن البحث لا يغدو بحثاً بالمعنى المعروف للكلمة، بل يغدو شأن أي محاججة لاهوتية كاثوليكية «فعل إيمان»!. فعل الإيمان هذا يناسب خصوصاً التوجه الاستعماري، فالمعرفة لا تقصد لذاتها بل لخدمة علاقات السلطة التي يراد فرضها، والمجتمع لا يوصف انطلاقاً مما هو عليه، بل انطلاقاً مما تريد له القوة المستعمرة أن يكون عليه، ومن هنا غمّقت الخطوط التقسيمية التي يراد للمجتمع العراقي أن ينقسم على أساسها، وفتّحت (بتشديد التاء الأولى) الخطوط التي يراد غض النظر عنها بهدف طمسها في الوعي إن لم يمكن طمسها في الواقع! (ربما نرى في القريب العاجل حالة إيرانية معاكسة لحالة العراق، ففي العراق جعل

الأكراد أكراداً لا سنة! أما العرب فلم يعترف بوجودهم كعرب بل جعلوا سنة وشيعة، الآن ربما ترى الولايات المتحدة من المناسب أن تجعل من أهل الأهواز عرباً غاضة النظر عن كونهم شيعة! وتجعل من الآذربيجانيين آذربيجانيين غاضة النظر أيضاً عن كونهم شيعة حيث أن «الهويات المفيدة» هي دوماً الهويات التقسيمية التي تفيد خطة «الفوضى الخلاقة»! ولو كان من المفيد جعل الهوية القومية الكردية «فاهية» لغمقت «الهويات» الصورانية والكرمانجية وجعلت قوميات مستقلة، بل لغمقت الهوية الطائفية «للأكراد الأفيلية» الشيعية، ولا بأس لاحقاً من توثين الإقليمية الكردية فيتعصب الكردي التركي لكرديته التركية كما يتعصب عندنا اللبناني للبنانيته والأردني لأردنيته والفلسطيني لفلسطينيته!، ناهيك عن الانقسام الموجود أصلاً بين «بارتي» و«اتحاد وطني» في كردستان العراق). وإن كان لتلاميذ برنارد لويس هؤلاء مصلحة في ذلك، فأنني لا أرى مصلحة لنا، نحن الذين لا نريد لأوطاننا أن تغرق بدم الصراعات الطائفية والإثنية أن نتبنى وجهة النظر الوحشية هذه. الواقع الاجتماعي عندنا هو أغنى بكثير وأكثر ملاءمة لصيغة وحدوية طوعية من صيغة هؤلاء. من الأمور التي ميزت معظم القوى السياسية العربية أنها لم تنطلق في ممارساتها من تصور دقيق واضح للبنية الاجتماعية التي تعمل من خلالها، ومن المفارقات في هذا المجال أن السلطة التقليدية في المجتمعات العربية كانت أقرب لفهم تنوعات المجتمع الفعلية وخطوطه وألوانه في تعقيدها الواقعي بلا تجريدات نظرية أو أيديولوجية

(مثلاً في ملكيات مثل الأردن والمغرب) من القوى السياسية العربية بألوانها الأيديولوجية، سواء منها تلك التي حكمت أم التي لم تحكم. ومما لا ريب فيه أن رؤية كل قوة سياسية للبنية الاجتماعية تتعلق بمنظومتها الفكرية، والمشاهد أن القوى ذات التوجه الديني تهتم بالموقف الديني لشرائح المجتمع، والقوى اليسارية اهتمت طويلاً بالتركيب الطبقي للمجتمع، أما القوى القومية فيهمها التركيب القومي للمجتمع، لكن ما يجمع هذه القوى معاً هو أنها لم تنظر إلى المجتمع نظرة واقعية براغماتية تأخذه بحاله وتبني على هذه الحالة خططها، كما تفعل مثلاً الأحزاب السياسية في المجتمعات المستقرة سياسياً التي هي إجمالاً الدول المتطورة صناعياً، بل نظرت كلها إلى الحالة الراهنة للمجتمع على أنها من جهة حالة مؤقتة ومن جهة أخرى على أنها حالة مدانة يجب تغييرها، وكان لا بد لأسباب أيديولوجية أن تغض هذه القوى النظر عن الوقائع التي لا تتناسب مع منهجها في الطرح أو لا تعدها «حقيقية» أو «أصلية»، من ذلك مثلاً أن التوجه الإقليمي عند بعض قطاعات السكان نظر إليه من قبل الأحزاب القومية على أنه مرض اجتماعي، ونظر القوميون واليساريون معاً في الستينات والسبعينات إلى الطائفية على أنها مرض مؤقت للجسد الاجتماعي العربي، أما الواقعة الطبقية فلم تلفت انتباه الإسلامانيين منذ بداية الخمسينات بعد أن اصطدموا بالقوى المتوجهة اشتراكياً، وصار تركيزهم منصباً على التحولات الاجتماعية من منظور أخلاقي جزئي هو منظور ذلك الجزء من الأخلاق الاجتماعية المتعلق مثلاً

بالعلاقة بين الجنسين. إن كنا نريد وعياً اجتماعياً توحيدياً، فإن علينا بعد هذه التجربة الطويلة أن لا نبني تصورنا لتركيب مجتمعنا على أساس إنكار التقسيمات التي لا تعجبنا وإبقاء ما يعجبنا منها، بل علينا أن نبني هذا الوعي على أساس تصور شامل للتركيب الاجتماعي وشمولية التصور خلافاً لما يعتقده الفاعل الأيديولوجي لحد الآن لا تفرق بل توحد، وهذا لسببين:

أولاً: لأن الوعي الوحدوي يجب أن لا يبنى أصلاً على اعتبار الهويات المعقدة التي ينتمي إليها أفراد المجتمع أسباباً للتفرق السياسي، بل يجب للوعي الوحدوي أن يبنى على الإيمان بمزايا الوحدة ومساوئ التجزئة، وهذا ما وحد أوروبا التي لا تنكر أنها مركبة من مجموعة معقدة من شتى أنواع الانتماءات والهويات، بل هذا ما يوحد الولايات المتحدة الأمريكية وروسيا أيضاً!.

ثانياً: لأن الإقرار بكل الهويات والانتماءات التي تركب المجتمع، يجعل من الصعب على هوية واحدة أن تقسم المجتمع، ذلك أن الهويات الأخرى ستخفض بشدة من تأثير تلك الهوية، و«تفتّح» الخطوط التي تحدثها في الجسد الاجتماعي وتجعلها «فاهية» لا «غامقة». ولأضرب مثلاً على هذه الفقرة الثانية: إن من المألوف عندنا لحد الآن أن نتحدث عن تقسيمين لمجتمعنا: التقسيم الطائفي، والتقسيم القومي.

لكننا لو درسنا السلوك الاجتماعي بالملموس لشرائح مجتمع كالمجتمع السوري مثلاً لرأينا مباشرة تقسيماً ثالثاً هو في اعتقادي لا يقل أهمية عن هذين التقسيمين، ألا وهو التقسيم إلى شريحة سكانية مدنية وشريحة سكانية ريفية أو من أصول ريفية. ومن ملاحظاتي الشخصية أن سكان مخيم اليرموك (معظمهم لاجئون فلسطينيون من أصول ريفية) كانوا دوماً يتعاملون بتفهم تلقائي مع السوريين القادمين من أرياف بعيدة أكثر مما يتعاملون بتفهم مع الدمشقيين العريقين، حتى لو كان الأخيرون في كثير من الحالات متوافقين في المذهب الديني معهم بخلاف كثير من القرويين. بل إن أهل القرى من حوران أو السلمية أو مصياف أو جبال الساحل ثمة مشتركات في سلوكهم الاجتماعي، مثلاً في موضوع الاختلاط بين الجنسين، وفي اعتقادي أن الفصل الصارم بين الجنسين في سوريا ومصر كان دوماً خاصية مدنية، على حين كان الاختلاط صفة ريفية، وبغض النظر عن الدين، فقد كان المسيحيون في المدن أيضاً يتبنون مبدأ الفصل على حين أن المسلمين وغير المسلمين في الريف كان الاختلاط نظامهم المعتاد ويحتاج تفسير ذلك لبحث مفصل لا أعلم أن أحداً قام به، وربما كانت قواعد الفصل الصارم والحجاب بأشد أشكاله تشدداً، أي بتغطية الوجه ظاهرة تخص مدننا القديمة وقد يكون لنشوئها علاقة بظروف أمنية مضطربة ميزت المدن في العصور المتأخرة، وانعكاس هذه الظروف واضح في نظام الحارات في المدن التي عملت ضيقة قابلة للسد فكأنها قلاع قابلة للإغلاق!.

ولو درسنا تاريخ سوريا في القرن الأخير لرأينا هذا الانفصال بين الريف والمدينة واضحاً في الأدب والأيديولوجيا، وقد تميز نصف القرن الأخير بتحول السلطة من «المدنيين» إلى «الريفيين»، لكن المشكلة الآن التي يراها كل مراقب محايد ليس عنده انحياز وأفكار مسبقة، أن الطابع الطائفي لبعض الاتجاهات الفكرية السورية (بالذات من كانوا في أقصى اليسار) جعل هؤلاء طائفيين ضمناً وإن كانوا في الظاهر علمانيين متعصبين، وبعد عدائهم للسلطة التي كانوا منذ مدة قريبة في سجونها جعلهم عداءهم للأغلبية السكانية يتضامنون عملياً مع السلطة (هذا الوضع له سابقة في مطلع الثمانينات حين رأى بعض أهل اليسار أن «نار حافظ الأسد ولا جنة الإخوان»!)، لأن السلطة إن لم تكن قريبة إلى الديمقراطية فهي تمت بنسب إلى..العلمانية! (وفي اعتقادي أن هؤلاء يمكن لهم أن لا «يتشددوا» في شأن الديمقراطية كما لم يتشدد استئصاليو المغرب العربي في شأن الديمقراطية ودعموا أكثر الجنرالات قمعية ضد الأكثرية الانتخابية)، ومن هنا وجدنا بعض المثقفين الذين كانوا في عام ١٩٩٠ ينعون على سلطة الأسد في سوريا وقوفها مع التحالف الذي قادته أمريكا في «حرب تحرير الكويت» ينعون عليها بعد ذلك على العكس أنها «تتملق عواطف الأغلبية» وتقف ضد الاحتلال الأمريكي للعراق!.

٤- خاتمة: مجتمع متشظ أم وعي اجتماعي متشظ؟

والآن لألخص ما أردت قوله في هذا المقال: إن مجتمعنا مثله مثل أي مجتمع آخر ينقسم بطرق لا نهاية لها إلى خطوط وهمية، وهذا الانقسام هو في الأصل طبيعي وليس من شأنه بالضرورة أن يكون سبباً في الصراع والتشظي. التشظي يمكن لنا أن ننظر إليه لا على أنه نتاج للتركيبة الاجتماعية (كما هي «البديهية» الزائفة التي حاولت أن أظهر خطأها) بل على أنه نتاج للوعي المتشظي، الذي يصر على رؤية انقسام واحد، ويريد أن يجعله سبباً للتقسيم. ونقيض هذا الوعي هو «الوعي التوحيدي» الذي يرى المجتمع في غنى خطوطه، ويرى أن هذه الخطوط لا تعوق الوحدة لأن الوحدة خيار وليست معطى مسبقاً محدداً إلزامياً عبر التركيبة المجتمعية، هذا الوعي هو فقط في اعتقادي ما يمكن أن ندعوه «الوعي الوطني» بأكمل صوره..وهذا «الوعي التوحيدي» هو مختلف عن «الوعي التوحيدي الزائف» الذي يقوم على إنكار التنوعات الموجودة للوصول إلى وحدة زائفة فيها «مسكوت عنه» أو بالأحرى«مقموع» سيظهر شأن كل مكبوت حين تتاح له الفرصة أو يستثمره غاز طامع.

الفصل السابع

إنسان بلا كرامة:

الانعكاس الذاتي لحضارة مهزومة

١- جرح الكرامة كانعكاس نفسي فردي للمأزق الحضاري العام:

كيف يتجلى الوضع المنحط المندحر الذي ينذر بأسوأ العواقب لحضارة عظيمة كانت ذات يوم ملء سمع العالم وبصره على المستوى النفسي الفردي؟

أعتقد أن الشكل الأساسي الذي يتجلى فيه هذا الوضع هو إحساس مؤلم عميق (عند كل فرد لم يفقد بعد الإحساس!) بفقدان الكرامة، وفي هذا المقال سأتكلم عن الجزء الذي أعرفه من الحضارة الإسلامية وهو الجزء العربي.

بدأ الاندحار العربي (وأعني الشكل العسكري الفج وإلا فقد بدأ بشكله المتمثل في الهزيمة الحضارية قبل ذلك) أمام القوى الاستعمارية منذ مطلع القرن العشرين الميلادي في بعض البلاد، وفي بعضها الآخر كالجزائر ومصر منذ بداية القرن التاسع عشر كما حدث في وقائع الحملة الفرنسية في مصر ثم هزيمة محمد علي عام ١٨٤٠ واحتلال الجزائر قبل ذلك عام ١٨٣٠.

وكأن فقدان الكرامة كإحساس ينتاب العربي في علاقته مع الخارج الاستعماري لم يكن يكفيه فزادت الأنظمة السياسية العربية عليه تجريدا منهجياً منظماً للفرد من كل ما تبقى لديه من إحساس بالاعتزاز الذاتي، و»تذريراً» للمجتمع أي تحويل المجتمعات العربية إلى أفراد منعزلين فاقدين لكل حول وقوة إزاء وحش السلطة. باختصار إذاً أقول: فقدان الكرامة هو

السمة المميزة الأساسية للنفسية التي يواجه بها الفرد العربي العالم، وهذه السمة هي في الوقت نفسه نتيجة للظروف الداخلية والخارجية التي ألمحنا إليها ولما يكمن وراءها من حالة انحطاط الحضارة، وسبب لجملة من السلوكيات التي يرد بها الفرد على شعوره المؤلم باللاكرامة. والبحث في هذه السلوكيات يهمنا غاية الأهمية إذ من جهة بعض هذه السلوكيات يعمق الأزمة الحضارية ويزيد الوضع سوءاً ونسمي هذه السلوكيات: السلوكيات المرضية (بفتح الراء) ولكن بعضها الآخر يمكن أن يكون من النوع الصحي إذا وجهته دوافع حضارية سوية مستندة إلى وعي لطبيعة المأزق وسبل الخروج منه. ولهذا كانت دراسة جرح الكرامة في غاية الأهمية لمن يسعى في بلادنا إلى الخروج من هذا النفق المظلم الذي ينذرنا بالتحول إلى قبر لهذه الحضارة العظيمة التي أشعت طويلاً على البشرية جمعاء.

٢- في مفهوم «الكرامة» في السياقين الغربي والعربي:

مفهوم «الكرامة» الذي نعرفه الآن هو بالمناسبة مفهوم حديث مثله مثل مفاهيم كثيرة نتجت عن الترجمة واستعيرت لها كلمات عربية «فالكرامة» مثل «العدالة الاجتماعية» و«الحرية الفردية والجماعية» إلى آخره كلمات جديدة إن شئنا أن نتحدث عن اللفظ والمعنى متحدين. وبعد قليل أعود إن شاء الله إلى إيضاح أن المفهوم قديم في العربية ولكن كان يعبر عنه بألفاظ أخرى.

أ- في السياق الغربي للمفهوم:

ومادام المفهوم الحديث مترجماً فقد رأيت ان أقدم له بالحديث عن أصل غربي في اللغتين اللتين أعرفهما وهما الألمانية والإنجليزية:

في الألمانية: المفهوم قريب للغاية من مفهوم الكلمة Wuerde ونقرأ في قاموس ألماني مدرسي للفلسفة[١] «الكرامة (WUERDE) تسمية لتركيبة معقدة نسبياً من القيمة والوعي بالقيمة والتوقعات السلوكية المرتبطة بهما. إن حاملي وظائف الدولة لا يدخلون الوظيفة وحدها، بل يدخلون «الوظيفة وكرامتها (هيبتها)» وهذا يعني أن كل واحد، وقبل كل شيء الحامل نفسه الذي يعطي الوظيفة معنى وقيمة، يربط بتقييمه توقعات سلوكية تتوجه نحو الحائز على الوظيفة. وفقط الذي يستطيع تحقيق خطة السلوك يكسو وظيفته بالكرامة المطلوبة ويمكنه الرهان على الاحترام، ولكنه يلاحق باللامبالاة أو حتى الاحتقار حين لا يحقق كرامة الوظيفة. في حالة الوظيفة العامة إذاً تتعلق الكرامة بصورة أساسية بالوظيفة والمرتبة وحين يعود التقييم إلى الإنسان نفسه كإنسان نتكلم عن كرامة الإنسان.هنا إلى حد ما كل إنسان «حامل وظيفة في قضيته الخاصة»، ومطلوب منه أن «أن يكون إنساناً» أو «يصبح إنساناً».

١. SCHUELER DUDEN، Die Philosophie، Ein Sachlexikon der Philosophie، Mannheim 1985.

ومن منظور الكرامة يمكن النظر إلى جميع البشر كمتساوين. قيمة الإنسان هذه كهدف بحد ذاتها ومعها كرامته النوعية تتأسس في النهاية في كفاءته أن يكون قويم السلوك sittlich وهذا يعني أن يتصرف مقرراً لمصيره بنفسه مسؤولاً عن نفسه. وبكلمات أخرى الحرية هي شرط إمكانية الكرامة أصلاً. إن الذي يسرق حرية الآخر في السلوك أو الذي يتخلى عن استقلاله الأخلاقي يؤذي القيمة الأكثر أساسية لأن نكون بشراً. وفي أحد بدائل أمر المقولة katigorischer Imperativ يصوغ كانط ذلك المعيار الذي يتطلب احتراماً غير مشروط لقيمة الإنسان: تصرف دائماً بحيث تظل واعياً بالكرامة الشخصية للشخص المقصود وبحيث لا تؤذيها أبداً عن طريق تخفيض قيمتها بجعلها وسيلة لأغراض أخرى». وعن كلمة «Wuerde» في قاموس Wahrig الألماني: «سلوك متعقل، هادئ، مستوجب للاحترام، جوهر للإنسان منطلق من شخصيته القوية، ومن قدرته العقلية الروحية» وفي الفقرة الأولى من الدستور الألماني الحالي فقرة تعكس محاولة لتثبيت عبرة التجربة الألمانية المريرة مع الأنظمة التي لم تحترم كرامة الإنسان، فهذه الفقرة تخص الكرامة بعبارة قاطعة: «كرامة الإنسان لا تمس»

Die Wuerde des Menschen ist unantastbar

لنأتي الآن إلى الكلمة الإنجليزية Dignity فنجد في أحد القواميس[١] المعاني التالية:

---

١. Oxford Advanced Learner´s Dictionary of Current English

١- استحقاق واقعي، الخاصية التي تكتسب أو تستحق الاحترام.

٢- طبع أو أسلوب هادئ أو جاد كما في قولهم من يخشى على كرامته (بأن يظهر مثلاً كأحمق) فلن يتوقع منه أن يتعلم الكلام بلغة أجنبية. ويذكر القاموس تعابير أخرى مثل stand on one`s dignity ويعني إلحاح الشخص على طلب أن يعامل بالاحترام المناسب ورفضه أن يفعل ما يعده دون مستوى معاييره الأخلاقية والاجتماعية إلخ ..

٣- رتبة عالية أو مبجلة أو مركز أو لقب مثل:

.the Queen conferred the dignity of a peerage on him

ومما نلاحظه في السياقين الإنجليزي والألماني أنهما يدمجان مفهومي «الكرامة» و«الهيبة» في عربيتنا الحالية وقد فضلت استعمال لفظ واحد هو الكرامة ليلاحظ القارئ دلالة الاشتراك اللفظي. وفيهما علاقة للكرامة بالوظيفة التي يشغلها الفرد في المجتمع فلكل وظيفة كرامتها (أو نقولها بالعربية «هيبتها») وقد اشتقت الكرامة العامة للإنسان من عده يحمل وظيفة خاصة به هي وظيفته الإنسانية كشخص حر الإرادة، ومن هنا كان الاعتداء على حرية الإنسان هو أسوأ اعتداء على كرامته! فالكرامة والحرية توأمان بل مسميان لاسم واحد.

ب- في السياقين العربي القديم والإسلامي للمفهوم:

المعنى الحالي لكلمة «الكرامة» العربية هو كما أسلفت معنى جديد، فلم يستعمل هذا اللفظ بهذا المعنى فيما مضى، وهو الآن يستعمل بمعنى الاحترام الاجتماعي للفرد ولمكانته، وله علاقة بمفهوم «الهيبة» ففاقد الهيبة لا كرامة له، ومن الممكن أن نرى أن التداعيات المعنوية للكلمة تشابه إلى حد ما التداعيات التي رأيناها للكلمتين الألمانية والإنجليزية اللتين تناظران الكلمة العربية، وربما مع عدم الربط بين «الكرامة» والوظيفة بل تربط الوظيفة «بالهيبة». على أن الهيبة كما قلنا وثيقة الصلة بالكرامة.

قلت إن «الكرامة» بمفهومها الحالي كلمة جديدة، وأبدأ الآن الحديث عن اللفظ والمفهوم في تاريخ اللغة العربية بالقول إن لفظ «الكرامة» بالذات غير موجود في القرآن الكريم (راجع «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله) ولكن هذا لا يعني أي استنتاج سيرحب به فيما أظن من يريدون أن يجدوا مطعناً بهذا الدين وبهذه الثقافة. فاللفظ جديد ولكن المعاني التي لها علاقة به قديمة سأتطرق الآن إلى ما أظنه أهمها: في «القاموس المحيط»: «له علي كرامة أي عزازة» وهذا شرح مختصر مفيد، ومن صفات «القاموس المحيط» التي لا ريب فيها الاختصار ولكن الإفادة مع الأسف ليست دائماً من صفاته! وإن شئت التأكد من هذه الخصلة الأخيرة التي توجد في «القاموس» أحياناً كثيرة راجع إن شئت معنى كلمة «الكرم» فستجد شرحها في كلمتين: «ضد اللؤم»! الآن راجع كلمة «اللؤم» فستجد شرحها في كلمتين أيضاً: «ضد الكرم»!

ولفهم معنى لفظ «الكرم» الذي منه اشتق لفظ «الكرامة» لا بد من رؤية السياقات التي استعملت فيها الكلمة، وهي تؤول في النهاية إلى كرم العنصر (أي النسب) والكريم الأصل تنسب إليه عادة صفات أخلاقية إيجابية كالجود والوفاء والعفو عند المقدرة إلى آخره.. وعكس الكرم «اللؤم» ومعناه في الأصل العربي القديم (قبل الإسلام) يؤول في النهاية إلى نقيض ما يؤول إليه معنى لفظ «الكرم» فهو يؤول إلى «دناءة» العنصر (النسب)، ولا أريد هنا البرهنة المطولة على هذه الواقعة فهي لا شك فيها عند العارفين بالتراث العربي، وإن بدت غريبة عند المحدثين الذين لا صلة لهم بهذا التراث. وتنتظر من «اللئيم» جملة من الأخلاق السلبية النقيضة لتلك المنتظرة من «الكريم»، فمنه ينتظر البخل ونكران الجميل وبشاعة الانتقام إلى آخره.. وللفهم الصحيح للآية الكريمة «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات-١٣) يجب أن نعلم أنها جاءت لتستبدل قيمة اجتماعية بقيمة نقيضة، فالأكرم عند البشر الذين نزل إليهم القرآن كان الرفيع النسب مثلاً وكان الإنسان يكرم بنسبه أو ماله أو ما شابه من قيم اجتماعية جاهلية فوضع القرآن قيمة جديدة يعامل بها الله البشر ويفاضل بينهم على أساسها هي قيمة التقوى.

وقد جاء لفظ «الكرامة» في القديم بمعنى معزة شخص عند آخر، وتكلم الأسلاف على «كرامات» أولياء الله الصالحين وهي خرق للعادة يجريه الله

على أيديهم إكراماً منه لهم. وأكرم فلان فلاناً احترمه ورفع من قدره وقد يعني الإنعام عليه بفوائد دنيوية كالمال وما شابه. وقد أمرنا بإكرام اليتيم.

وقد قابل فعل «أكرم» فعل «أهان» في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ ونَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ كَلاَّ بَل لاَّ تُكْرِمُونَ اليَتِيمَ﴾[١] ولعل مما تحتويه الآية من المعاني المعنى التالي: «ما دمتم لا تكرمون اليتيم فلم يكرمكم الله»؟ ووضع «الهوان» هو وضع ذل يعيشه الفرد فيكون فيه موضوعاً في أسفل درجات السلم الاجتماعي محتقراً مضطهداً لا وزن له. وعكس الذل العزة. والعزة وصف لوضع الفرد وقد يوصف به وضع الجماعة كما أن الذل وصف لوضع الفرد كما قد يكون وصفاً لوضع الجماعة. ويشتق من العزة «الاعتزاز» وهو تعلق المرء بسبب يراه مؤثراً في دفع الناس لاحترامه. والعزة والمنعة مفهومان متلاصقان والعزيز لا يسهل الاعتداء عليه أو إيقاع الضيم به. ومن مفاخر العرب أن يكون الواحد منهم عزيزاً إلى درجة أنه قادر على حماية غيره بحيث يكون جاره عزيزاً:

وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجار الأكثرين ذليل!

ولعل وضع «العزة» هو الوضع الذي يمثل المفهوم المعاصر لكلمة «كرامة» بصوره كله: قال تعالى: ﴿ولِلَّهِ العِزَّةُ ولِرَسُولِهِ ولِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢] وهذه الآية

١- سورة الفجر، الآيات ١٥-١٧

٢- سورة المنافقون، الآية ٨

بالذات تمثل في اعتقادي مفتاح الطرح الإسلامي لمفهوم «الكرامة» بأعمق وأوسع أبعاده: نزلت الآية بعد أن قال كبير المنافقين «لئن عدنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل»، وعنى بالأعز نفسه وعنى بالأذل رسول الله والمهاجرين. فكيف حكم الله للنبي وأصحابه بالعزة مقرونة بعزته؟ أكان هذا لمجرد إعلانهم اللفظي الانتماء للعقيدة الإسلامية أم كانوا أعزاء لحيازتهم قوة عسكرية باطشة تستطيع فرض نفسها بالعنف؟

ذكرت هذين الاعتبارين لأنهما وهمان يشيعان عند مسلمي عصرنا، فمنهم من يظن أن المسلم حتى لو كان طفيلياً يأكل ويلبس ويشرب ويتداوى من عمل غيره فهو الأعز والأكرم لمجرد أنه منتم إلى الإسلام وأن غيره من المطعمين الملبسين المداوين منتمون إلى غير الإسلام! ومنهم من يظن أن العزة تكون فقط عند القدرة على تخويف الآخرين بالقوة المادية وفقط.

أعتقد أن العزة التي كانت للجماعة الإسلامية في المدينة لم تأت من مجرد انتماء لفظي إلى عقيدة الإسلام ولا جاءت من كونها يخشى بطشها، بل جاءت من كونها تقوم بوظيفة عقدية حضارية لا يستغنى عنها (وهي الوظيفة التي جاء بها الوحي). وهذا ما أدعوه بالكرامة الموضوعية أو (وهو الشيء نفسه) «العزة الموضوعية» أي الحقيقية حتى لو كانت الظواهر تدل على عكس وضع العزة.

بالإسلام استنارت عقول أهل «يثرب» وتعرفوا على الخالق رب الكون والبشر وعلى مصيرهم الأخروي وعلى سبيلهم إلى السعادة في الدنيا أيضاً وبالإسلام انتهى صراعهم التناحري الداخلي الذي كاد يفنيهم. هذه الجماعة تقوم بوظيفة شاملة لا غنى عنها فهي عزيزة إذاً! فما هي الوظيفة التي يقوم بها المسلمون الآن في العالم لكي يمكنهم أن يأملوا بوضع الكرامة بين شعوب الأرض أي وضع «العزة»؟

ألديهم وظيفة اقتصادية؟ وهم يعتمدون في كل معاشهم أو أغلبه على غيرهم؟ وجل الاختراعات يقوم بها سواهم فهم مستهلكون لا منتجون. أم لديهم وظيفة عقدية؟ وكيف فهموا الإسلام على أنه بديل للموجود؟ بل هم بين متقاعس عن فهم عقيدته كحل وبديل حضاري عالمي (وهم أكثر المسلمين) أو بين أقلية ممن هم في اعتقادي أسوأ من المتقاعسين وهم أصحاب وجهة النظر العنفية التي ترى أن علاقة المسلمين بغيرهم لا يمكن أن تقوم إلا على أساس الكراهية، ويعتقدون أن الإسلام ينتشر بالسيف فحسب، ويتصرفون كالطبيب المجنون الذي لا ينطلق من منطلق محبة المريض ومحاولة مداواته بل ينطلق من منطلق كره المريض ومحاولة قتله! وسأذكر هنا مثالين باهرين عن شعور الإنسان بعزة داخلية ناتجة عن قناعته بوظيفة يقوم بها في العالم هي أهم من المظاهر الخارجية للقوة أو النفوذ والجاه:

المثال الأول هو مثال العبد بلال بن رباح الذي كان في صموده الذي لا يصدق أمام التعذيب الوحشي لسيده يرينا أن «العزة الموضوعية» (أو «الكرامة الموضوعية») قد توجد حتى لو كان الظاهر يوحي بوضع دوني فقد كان بلال يستشف أن واقعاً جديداً راسخاً يبنى على أنقاض هذا الواقع الحالي، وأن الواقع الحالي (إن أردنا استعارة تعبير الفيلسوف الألماني هيغل) ليس عقلياً لذلك لن يصبح قريباً واقعاً بالمرة والواقع المنسجم مع العقل هو الذي لا مناص سيتحول إلى واقع فعلي. وهذا ما سيظهر قريباً جداً..في بدر!

وأما المثال الثاني فهو مثال الخليفة عمر بن الخطاب الذي توجه إلى القدس بثيابه المتواضعة وجمله الذي ربما أخذ زمامه بيده وقاده، وحين طلب منه أصحابه أن يغيّر زيه ليتلاءم مع معايير القوم الذين سيعهد العهدة معهم للإنسان «الغالب» أو «العزيز» أو «المهيب» قال: «نحن قوم أعزنا الله بهذا الدين فلا نعتز بغيره!»

لم يكن هذا قولاً خطابياً حماسياً، ولم يكن توهماً لعزة غير موجودة (كما يحصل معنا الآن) بل كان تعبيراً واقعياً عن شخص يعرف من هو وماذا يفعل وما هي وظيفته (أي «رسالته» ولكنني أفضل في هذا المقال استعمال كلمة «وظيفة» لأسباب تتعلق بالتربية الحضارية لارتباط مفهوم «الرسالة» غير المحق في الذهن الإسلامي المعاصر بالدعاية النظرية والخطابة والتهويش الكلامي، على حين يحتاج مجتمعنا الآن للكلام عن

عمل واقعي بنائي ملموس في مختلف الميادين تناسبه كلمة «وظيفة» في اعتقادي أكثر)

ومن المفاهيم العربية التي لها علاقة بمفهومنا الحديث للكرامة سأذكر أخيراً مفهوم «العرض»: وهو عند العرب موضع المدح والذم في الإنسان. فمن وصم شخصاً بأي وصمة سلبية في نظام الأخلاق عند العرب يكون قد آذاه في عرضه (كأن يكون وصفه مثلاً بالبخل). ومن هنا نفهم الحديث الشريف مثلاً «ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته» والواجد هو المدين الغني الذي يماطل في سداد دينه، فالنبي عليه الصلاة والسلام قال إنه بسلوكه هذا يبيح عرضه للدائن، أي يبيح له أن يذكره بما يثير احتقار الناس له ويبيح عقوبته أيضاً، وللقارئ هنا أن يتأمل في تغير مفهوم «العرض» وكيف ضيقناه ليقتصر على موضوع النساء (فكأننا ندلل بتضييقنا للمدلول على تضييقنا لعقلنا الحضاري كله!). والشخص الذي «عرضه موفور» إذن هو شخص له كرامته في المجتمع وليس كذلك من كان «غير موفور العرض»، وهذا هو معنى بيت منسوب إلى السموءل يقرؤه المعاصرون وقلما ينتبهون إلى معناه التفصيلي:

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه فكل رداء يرتديه جميل!

لفهم البيت لا بد من الفهم الصائب للمعنى القديم لكلمات «اللؤم» «العرض»، وكيف يصبح «الجمال» بهذا المعنى موضوعياً وليس أمراً شكلياً

يتعلق بشكل الثياب! ولا شك أن هذه الحكمة السابقة للإسلام إن صحت نسبتها للشعر الجاهلي تبناها الإسلام بحذافيرها كما رأيناها تجلت عند هذا العظيم الذي أظن أن البشرية كلها من حقها أن تفخر به وليس المسلمين فحسب وأعني عمر!

٣- السعي للكرامة بوصفه عاملاً نهضوياً:

يميز الوضع العربي الراهن شعور ينتاب الغالبة الساحقة من الناس بأنها استبيحت كرامتها. استبيحت داخلياً من قبل الأنظمة الدكتاتورية و«زلمها» واستبيحت خارجياً من قبل قوى كبرى متفردة لا ترعى فيهم إلاً ولا ذمة لا هي ولا ربيبتها وبنتها الصغرى «إسرائيل». وهذا الشعور يمكن كما قلت أن ينتج عنه سلوكيات سلبية تزيد المأزق الحضاري تفاقماً، ولكنه يمكن أن يصبح عاملاً بنائياً نراهن عليه لتغيير السلوك الحضاري للناس في مجتمعنا باتجاه بناء حضاري متين متماسك قادر على الخروج من حالة الانحطاط التي يميزها التفكك والتبعية إلى حالة نهضة تتميز بالوحدة والاستقلال. ويتوقف ذلك على طبيعة الوعي التي يتعامل بها الفرد مع شعوره المرير بفقدان الكرامة.

أعتقد أن السلوك الذي يسلكه الشخص الذي يضنيه شعوره بفقدان الكرامة متعلق بتأويله هو للموقف وكيفية الرد الذي يعيد الكرامة المفقودة: فإذا عامل المجروحة كرامته الموقف الجارح على أنه عرضي، يتعلق ربما بنوايا الطرف الجارح السيئة وشخصيته الشريرة فقط، وأن الجرح مسألة

لفظية، فإن الرد ولا ريب سيكون سطحياً، وقد يكتفي بالرد اللفظي، أما إن تعاملت جموع الشعب مع اللاكرامة التي هي فيها على أنها «لا كرامة موضوعية» فإن الرد المنطقي على هذه «اللاكرامة الموضوعية» يجب أن يكون رداً موضوعياً أيضاً، وباختصار: المفهوم النهضوي لمسألة الكرامة يقول إن جرح الكرامة لا يتعلق بما يقوله هذا السياسي العدواني أو ذاك (مثلاً في الإدارة الأمريكية أو الصهيونية) بل ولا حتى بما يفعله، بل يتعلق بوضع واقعي انحط فيه مجتمعنا إلى أسفل سافلين وتفكك وتمزقت علاقاته الاجتماعية وصار على طرف نقيض مع المثل الأعلى للمجتمع ذي البنيان المرصوص، وتخلف عن ركب القوة المادية. هذا الانهيار الواقعي في موازين القوى وحالة التبعية في كل شيء من الاقتصاد إلى السياسة إلى الثقافة هي جرح الكرامة الواقعي، ولا يكفي للرد عليه حل لفظي أو تصريح عنتري، بل الرد عليه هو في عمل دؤوب يومي ملتزم يقوم به كل مواطن في مكانه في العلاقات الإنتاجية وفي العائلة وفي المجتمع. الرد على جرح الكرامة ليس عملية بسيطة تعادل ردك على شتيمة وجهها إليك أحدهم في الطريق فترد بشتيمة وانتهينا! بل هو تجاوز للوضع الموضوعي، وضع «اللاكرامة الموضوعية»، باتجاه الحصول على وضع «الكرامة الموضوعية» في نهاية طريق شاق قد يستغرق أجيالاً ولكن لا بد من البدء فيه (وإيقاف السير إلى الوراء أولاً ثم البدء بالسير إلى الأمام!).

هذا هو المنظور المفيد النهضوي لمجتمع يحس أن كرامته جرحت حتى الصميم وهناك ردود فعل أخرى انفعالية كلها تتم تحت رعاية مباشرة أو غير مباشرة وتشجيع من قوى لا تريد النهوض لهذا المجتمع ولهذه الثقافة، بل تريد لها السير باتجاه نهايتها، ردود انفعالية تزيد من الغوص في طين الانحطاط من تلك التي يستطيع القارئ اللبيب أن يضرب أمثلة عليها من وقائع أيامنا هذه.

فلنرد على جرح الكرامة بمنطق عقلاني موضوعي لا بمنطق انفعالي ذاتي! فالمشكلة تكمن في الواقع وعلى وعينا أن يتناسب مع ما في هذا الواقع لا مع ما في ذهننا من انفعالات وعواطف.

الفصل الثامن

«بروتستنتية إسلامية»؟

بين المنظور الاستلابي والمنظور التأصيلي الفاعل للتجديد في الدين

تمهيد: أصل المسألة

معروف ومشهور الحديث الشهير الذي يقول إن الله يبعث على رأس كل قرن من يجدد للأمة أمر دينها.

وبعض العلماء اجتهد ورأى أن المجدد قد لا يكون فرداً واحداً (إذا أخذنا بعموم لفظ «من» للعقلاء فرداً أو جماعة). لا خلاف بين غالبية المسلمين في ضرورة التجديد (وإن اختلفوا في برنامج التجديد ومضمونه) ولكن عندنا في الثقافة العربية المعاصرة من يكرر ويعيد على مسامعنا مقولة أنه لا بد في الإسلام من ثورة تجديدية تعادل الثورة البروتستنتية التي قامت في الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر الميلادي في وسط أوروبا، وامتد تأثيرها لأقطار عديدة، في أوروبا أولاً ثم في أمريكا لاحقاً. بل قد تراهم يقولون إننا بحاجة إلى «بروتستنتية إسلامية» أو مارتن لوثر إسلامي. وفي الحقيقة أنا بكل تجرد وموضوعية، وبدون أي رغبة في التهجم، لا أستطيع أن أقول في هؤلاء السادة إلا أنهم يصدرون في دعوتهم للبروتستنتية الإسلامية المنشودة عن جهل بالإسلام والبروتستنتية كليهما!

وغالباً ما يكون هؤلاء من خصوم الدين مبدئياً، أي دين كان، ولكنهم يريدون حلاً لهذه المعضلة المثلة في وجود الدين الإسلامي الفاعل في مجتمعنا، فهم يتوهمون أن البروتستنتية حيدت التأثير الديني في مجتمعات أوروبا، وحولت الدين إلى ظاهرة يتخيلونها على هامش التأثير في المجتمع الغربي، ويتمنون للمجتمع الإسلامي دوراً مماثلاً للدين!

أنا أدعو ربما بدءاً من هذا المقال الباحث في بلادنا إلى دراسة التجربة البروتستنتية دراسة دقيقة، ليس للتعامل معها على الطريقة الاستلابية المعتادة عند المثقف المتبني للصيغة الاستلابية من التحديث (وأسميها «الحداثوية») ، بل لنحاول أن نتلمس منها بعض القوانين العامة لتأثير تغير المؤسسات الدينية على البشر، وللبحث الصحيح لا بد من أخذ الفروق بعين الاعتبار وفقط بعد ذلك تمكن الملاحظة الصحيحة، وما يجري مع المثقف الحداثوي إلى الآن كان السير بصورة لا شعورية على فرضية التطابق بين تاريخنا والتاريخ الأوروبي (مع تأخير للساعة بحيث أن مجتمعنا الآن هو وفقاً لهذه النظرة يعادل المجتمع الغربي منذ بضعة قرون!) وفي الحقيقة في الدراسات المقارنة بين المجتمعات المختلفة لا بد أولاً من نبذ النظرة العنصرية التبخيسية، ثم اجتياز المرحلة الأرقى منها وهي المرحلة النسبية التي تركز على الفروق بين البنيتين للوصول ختاماً للمرحلة الأرقى التي تعود لدراسة متبصرة للمشتركات بين المجتمعات البشرية. (كنت فيما مضى ضربت مثلاً بدراسة اللغة فأولاً على الباحث في اللغة المقارنة أن يستبعد النظرة العنصرية التي تجعل لغة أفضل من غيرها أو تجعل من لغة نموذجاً «للغة الكاملة» بحيث «تحاكم» اللغات الأخرى ويحكم عليها بقدر تطابقها أو اختلافها مع اللغة النموذج. بعد تجاوز هذه النظرة العنصرية تأتي الخطوة الأرقى وهي النسبية أي دراسة البنى الخاصة بكل لغة وملاحظة الارتباطات الداخلية ورد كل ظاهرة منفردة إلى النظام الخاص للغة

المعنية. والخطوة الأعلى هي محاولة إيجاد ما هو مشترك بين لغات البشر والقوانين العامة للغة على وجه العموم!

بالمناسبة الملاحظات اللاحقة أريد ألا يساء فهمها على أنها تتحدث عن البروتستنتية القائمة في العالم كشيء واحد، إذ هذه فكرة خطأ. وإذا كنت أرى الحداثويين العرب يصدرون عن تصور إيجابي خيالي عن البروتستنتية، ففي المقابل هناك تصور سلبي غير صحيح أيضاً عن البروتستنتية في زماننا، خصوصاً بعد أن اشتهرت عندنا المجموعة الصهيونية البروتستنتية في أمريكا. إنها بالفعل مجموعة مهمة ولكنها ليست الوحيدة، ففي مواجهتها هناك كنائس بروتستنتية في أمريكا بالذات تضم عشرات الملايين من الأتباع لا يعجبها موقف هذا الاتجاه الصهيوني في البروتستنتية. والإسلام يعلمنا العدل!

جذر واحد للتفسير الاستلابي لتاريخ مجتمعنا وبناه:

أسمي «استلاباً» الرؤية التي حكمت الثقافة العربية الحداثية الطابع وتأثر بها بعض المفكرين من التيارات الأخرى أيضاً، وتقول إن التاريخ الغربي هو نموذج للتاريخ البشري يجب على البشر كلهم أن يحتذوا حذوه ويكرروه، وهذا إما أمر اختياري لمن يريد التقدم (نظرية طه حسين الشهيرة) أو هو أمر لا اختيار فيه فهو حتمي على كل حال (وجهة النظر الوضعية ووجهة النظر الماركسية)

وأسميه «استلاباً» لأن الاستلاب هو نزعة داخلية ملحة لاستبدال الذات الحقيقية بذات أخرى تأخذ شكلها من شكل (متخيل بدوره) لذات أخرى خارجية. وهي هنا الذات الغربية كما يتخيلها المثقف العربي الحديث (لا كما هي في الواقع وهذه نقطة مهمة يغفل عنها بعض النقاد والمحللين الثقافيين الذين يعتقدون أن المثقف العربي من هذا النموذج لديه تصور حقيقي مطابق للواقع عن المجتمع الغربي وبناه وتاريخه، وفي الحقيقة صورة الغرب عند المثقف المستلب -هذه الكلمة أستعملها في هذا المقال دوماً بفتح اللام- هي أيضاً إلى حد كبيرصورة خيالية ليست ناتجة عن انعكاس حقيقي في وعي هذا المثقف للواقع الغربي كما هو، بل هي انعكاس مشوه مبتسر للمجتمع الغربي متداخل مع صورة تخيلية للمجتمع العربي وقد تم عكس أقطابه القيمية والبنيوية، فما هو موجب يصبح سالباً والعكس بالعكس، فكأن صورة الغرب في هذا النموذج الطوباوي ما هي إلا صورة مشوهة للغرب متداخلة مع«صورة نيجاتيف» للبنية الاجتماعية العربية! وسنرى بعض ذلك في هذا المقال في حديثنا عن تصور المثقف العربي للبروتستنتية.

البروتستنتية كما يتخيلونها: ثغرات في المعلومات:

في تصور المثقف العربي المستلب عن البروتستنتية نجد تداخلاً في الأفكار عن التاريخ الأوروبي، تداخلاً في الأماكن والأزمان، ففي هذه الصورة نجد في سياق واحد أفكاراً تخص زمن مارتن لوثر ومكانه في القرن السادس عشر الميلادي، وزمن عصر الأنوار في القرن الثامن عشر وما فيه

من مثل الموسوعيين الفرنسيين وديمقراطيتهم وعلمانيتهم المعادية للدين والكنيسة، ثم بعض الأفكار التحررية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، ثم أخيراً وليس آخراً صورة المجتمع الغربي منذ بداية القرن العشرين (مع تجاهل ملحوظ لتجربة ما بين الحربين العالميتين)، ثم صورة المجتمع الغربي كما تبلورت في النصف الثاني من القرن العشرين. وبهذه النظرة للبروتستنتية فقط (التي هي تصور تخيلي لها) يمكن للمثقف العربي الحديث أن يحلم ببروتستنتية مسلمة، فقد جردت البروتستنتية من سياقها التاريخي وغيرت صورتها بحيث لم يعد لها في الحقيقة صلة مع البروتستنتية الموجودة في الواقع.

في البروتستنتية الفعلية: ما هو مهمل في التصور الحداثوي العربي لها:

يعتقد الفكر الحداثوي العربي أن البروتستنتية أعادت تأويل نصوص «الكتاب المقدس» (أي العهدين الجديد والقديم) بحيث تصبح الأفكار الدينية «أقل دوغمائية» و«بعيدة عن الأصولية»، وأكثر دنيوية وأقرب للعلم وللديمقراطية. أما في الحقيقة فإن الكتاب المقدس لم ينظر إليه قط في تاريخ المسيحية منذ عهد بولس ربما بهذه الدوغمائية والحرفية النصوصية، وقد جاءت البروتستنتية بفكرة الصحة الحرفية للعهد القديم ومساواته بالعهد الجديد وهذا ما لم يكن موجوداً في الكاثوليكية!

وأما عن «الديمقراطية» و«العلمانية» فهما آخر ما يمكن للبروتستنتية أن تدعي جلبه للمجتمع الغربي، وبحسبنا أن نعلم أن «كالفن» الذي أسس

في سويسرا أول دولة دينية على المبدأ البروتستنتي كانت دولته طغياناً دينياً دموياً لم تشهده حتى الدولة البابوية في أسوأ عصورها.

وأما «الأصولية» فهي كما يجهل كثير من الحداثويين العرب اختراع بروتستنتي بحت، وظهر في أمريكا مطلع القرن العشرين- عام ١٩٠٥- مع تيار في البروتستنتية هناك ناهض الأفكار العلمانية والعلموية والتحررية، وخرج ببرنامج من نقاطه مثلاً الصحة الحرفية للمعتقدات الإنجيلية (مثلاً في وجه أفكار علمانية تريد تأويل بعض العقائد الدينية بأنها لم تقصد بحرفيتها بل هي مجازية، ومنها عقيدة عذرية السيدة مريم). ولا أعرف في الحقيقة إن كان أصحابنا يريدون بروتستنتية أين يجدون «الكاثوليكية الإسلامية» التي سيثور عليها لوثر مسلم! (إذ ليس عندنا- لحسن الحظ أو لسوئه- مرجع ديني واحد قائد نحن مجمعون عليه يكون بمثابة «بابا» مسلم أو على حد تعبير الدكتور القرضاوي: «لا عندنا بابا ولا ماما!»)

الثورة على الكنيسة الكاثوليكية:

تندرج الثورة اللوثرية على الكنيسة الكاثوليكية في سياق تاريخي أصبحت فيه تصرفات المركز الكنسي البابوي في روما لا تطاق، والتذمر لم يكن محدوداً بل كان واسع النطاق، بحيث أن الفيلسوف الإنساني الشهير إيرازموس الذي عاش في الفترة اللوثرية قال قبل ظهور الحركة البروتستنتية إن صفة «كاهن» هي صفة سلبية تعادل الشتيمة في المجتمع أنذاك! والدافع المباشر لثورة لوثر، كما تجلى في نقاطه الخمس والتسعين التي أعلنها في

مدينة فتنبرغ الألمانية عام ١٥٢٠، كان قضية «صكوك الغفران» التي باعوا بها الخلاص للمسيحيين مقابل مبالغ كان يقصد منها تمويل مشاريع للبابا مثل بناء كاتدرائية.

في مقابل فكرة صكوك الغفران خرج لوثر بفكرة خطيرة للغاية تقول إن الغفران أمر إلهي بحت، ورحمة لا تتعلق «بالأعمال الصالحة» للفرد. وقصد بالأعمال الصالحة الطقوس التي يمارسها المسيحي في الكنيسة من اعتراف وأضحيات وما إليها. وآخرها كان التبرع للكنيسة بمقابل غفران الخطايا والتخلص من عذاب الجحيم (والمطهر). وفكرة لوثر بالذات عن الإنسان فكرة مفرطة في التشاؤم، وهو يرى أن المسيح وحده هو الذي له الفضل في خلاص البشرية بتضحيته بنفسه (أو بخلاص من أراد له الرب الخلاص) والإنسان الشرير بطبعه لا يستطيع بعمله أن يقدم أو يؤخر بهذا الخلاص. وكما نرى فهذه الفكرة بعيدة كل البعد عن التصور الحداثوي العربي للبروتستنتية الذي يدمج تفاؤلية عصر الأنوار مع تفاؤلية ميراثنا الثقافي الخاصة، إن جاز التعبير، التي ترى أن ما يعمله الإنسان من خير يقرر مصيره الأخروي، مع البروتستنية في خلطة تخيلية. ولا يعني ذلك بالطبع أن لوثر لم يكن له تأثير في تاريخ أوروبا، وبالذات في ألمانيا فمن منجزاته الكبرى ترجمته «الكتاب المقدس» بشقيه من اللاتينية إلى الألمانية، وهذه الترجمة التي قام بها بجهد جبار جعلته أبا الأدب الألماني بل أبا اللغة الألمانية بوجه عام إذ اعتباراً من هذه الترجمة نشأت اللغة الألمانية الحديثة

كلغة أدبية وعلمية مكتوبة متطورة بعد أن جمع في ترجمته خلاصة اللهجات الألمانية المحكية في «لغة فصحى» واحدة، وبهذا يكون أسهم أيضاً في وضع لبنة أساسية في بناء الأمة الألمانية.

التطوير الكالفيني ونظرية ماكس فيبر عن العلاقة بين الأخلاق البروتستنتية و«روح الرأسمالية»

انتشرت في الثقافة العربية النظرية الماركسية (المعدلة عربياً كالعادة) عن نشأة الرأسمالية، وهي نظرية ترى في الرأسمالية نتاجاً للثورة القومية - الديمقراطية – العلمانية – العلمية - الصناعية التي حدثت في أوروبا (وسبباً لها في الوقت نفسه!). في المقابل ظلت بلا ترجمة ولا اهتمام عند هذه الثقافة نظرية مغايرة تقدم بها السوسيولوجي الألماني المرموق ماكس فيبر (١٨٦٤ – ١٩٢٠).

انطلق فيبر من دراسة قام بها أحد تلاميذه (وهو مارتن أوفنباخر) لتوزع التطور الصناعي (والتعليم المهني المتعلق به) تبعاً للتوزع الطائفي بين البروتستنتية والكاثوليكية في مقاطعات بادن ولايبزغ وتوبنغن، وبرهن في دراسته أن المناطق البروتستنتية تشهد تطوراً رأسمالياً صناعياً يتعدى بكثير نظيره في المناطق الكاثوليكية. فيبر في دراسته الشهيرة «الأخلاق البروتستنتية و»روح» الرأسمالية» حاول أن يدرس العلاقة التاريخية بين البروتستنتية (وبالذات نسختها الكالفينية ومجموعة من الفرق المرتبطة بها والمتفرعة عنها) و»روح الرأسمالية».

«روح الرأسمالية» تتألف أساساً عند فيبر من النظرة إلى العمل المؤدي إلى الكسب المادي كهدف بحد ذاته (في مقابل الروح التقليدية التي ترى في الكسب وسيلة إلى التمتع بطيبات الحياة) ويأخذ على روح الرأسمالية مثلاً توضيحياً من المفكر الأمريكي المتعدد المواهب بنيامين فرانكلين (استشهد بنصين لفرانكلين: «نصيحة لتاجر شاب» و«إرشادات لأولئك الذين سيصبحون أغنياء») ونسوق للقارئ بعض نصائح فرانكلين التي استشهد بها فيبر:

«تذكر أن الوقت نقود، ومن يستطيع أن يكسب عشر شلنات بعمله ثم قضى نصف النهار يتمشى أو جلس كسلان في غرفته وأنفق للتسلية خمسة بنسات، فإن عليه ليس أن يحسب هذه البنسات فقط بل عليه أن يضيف إليها أنه صرف أيضاً إلى جانبها خمسة شلنات أو بالأحرى رماها بعيداً.

تذكر أن الدين نقود وحين يترك إنسان نقوده عندي يهديني فوائدها أو بقدر ما أستطيع أن أستفيد منها أثناء هذا الوقت ويمكن لهذا أن ينتج مبلغاً محترماً إذا كان عند المرء دين جيد وكبير واستطاع أن يستغله بشكل جيد.

تذكر أن النقود ذات طبيعة منتجة ومثمرة: والنقود تنتج نقوداً ومن النتاج ينتج نقود وهكذا.. إن خمسة شلنات تصبح ستة وهذه تصبح سبعة شلنات وثلاثة بنسات وهكذا حتى تصبح في النهاية مائة جنيه إسترليني. وبقدر ما يتوفر من النقود تنتج نقود عبر المتاجرة بها بحيث أن النفع يتزايد

سرعة. والذي يقتل الخنزيرة الأم يقتل معها كل ذريتها حتى العضو الألف. ومن يقتل قطعة نقود من خمس شلنات يقتل كل ما كان يمكن منها أن ينتج، صف كامل من الأرقام بالجنيهات الإسترلينية.

تذكر أن المثل يقول أن المدين حسن السداد هو مالك جيوب الجميع. والذي يعرف أن يكون دقيقاً في السداد في الموعد الذي وعد به يمكن له في كل وقت أن يستدين ما لا يحتاجه أصدقاؤه.

وهذا يكون أحياناً عظيم النفع. علاوة على الاجتهاد والقوة ما من شيء يساهم في تقدم الرجل الشاب في الحياة أكثر من الدقة والعدالة في كل تجاراته. ولهذا لا تحتفظ بنقود أي دائن ساعة واحدة بعد موعدها لكي لا يقود الانزعاج صديقك الذي أدانك لإغلاق محفظته عنك إلى الأبد».

لا ننسى أن فرانكلين عاش في أمريكا في وقت كانت فيه التبادلات النقدية بالكاد موجودة والرأسمالية الصناعية بمعناها الحديث لا يمكن الحديث عنها بعد، ومن هنا من المضحك برأي فيبر أن نسوق هنا التفسير الماركسي الذي يزعم أن هذه الروح المتمحورة حول مبدأ الكسب لأجل الكسب هي نتاج فوقي للعلاقات الرأسمالية التحتية. ولا ننسى أن فرانكلين هو بروتستنتي ينتمي إلى تلك الفرقة التي يرى فيبر أن تعاليمها كانت عاملاً محركاً لنشوء الروح الرأسمالية.

يلاحظ فيبر أن الأمر في نصوص فرانكلين لا يتعلق بمجرد إنسان بخيل مادي جشع، بل هناك في النص روح دينية واضحة تجعل من العمل التجاري الناجح، المؤدي إلى الكسب، نوعاً من أداء رسالة ومهمة من طبيعة دينية!. يعود فيبر بعد ذلك إلى دراسة مفصلة لتطور البروتستنتية وتعاليم فرقها المختلفة التي كانت فاعلة في مناطق معينة في إنجلترا وهولندا وألمانيا فيرى أن كالفن طور عبر صراعاته الدينية مع خصومه بالتدريج فكرة تقول بأن خلاص الإنسان من العذاب الإلهي لا يتم عبر طقوس كنسية وأعمال يساعد فيها رجل الدين، بل إن القدر السابق للإنسان هو الذي حدد بصورة مطلقة من هو الذي يخلص والذي يهلك (وهذه العقيدة اسمها بالألمانية Prädestination أو Gnadenwahl أي «القضاء المسبق» أو «اختيار الرحمة»). والهدف الذي خلق اللّه الناس من أجله هو فقط تمجيده. والمخلوق لا قيمة له البتة بالمقارنة بالخالق، ومحبة الجار التي بشر بها الإنجيل لا تعني إلا بناء نظام شامل يتناسب مع مجد اللّه.

هذا النظام نزع منه بتعبير فيبر كل طابع سحري طقوسي كان موجوداً في الكاثوليكية أو ظلت بقايا منه في تعاليم لوثر. لقد تعرى الواقع من كل سحر، وقاد الفرد إلى شعور بالوحدة والعزلة الفردية التامة، وصار المجد الإلهي يعني الازدهار المادي والمرء المحقق لوصايا الإله هو الناجح مادياً، وبالعكس يصبح الفقر علامة لعنة إلهية (وربما يذكرنا هذا بكيفية معاملة الفقراء التي يصفها ماركس حين يصف تراكم الرأسمال البدائي

في إنجلترا، حيث اقتلع الفلاحون من أرضهم بلا رحمة وألقوا في العراء ليموتوا جوعاً، ثم سنت القوانين ضد الجياع!).

العمل المهني عند الكالفينية إذن والكسب في الحياة هو نوع من المهمة الإلهية التي» يستدعي» بها الرب الخلق، ومن هنا يركز فيبر على اشتقاق كلمة مهنة بالألمانية فهي Beruf ومشتقة من فعل rufen الذي يتضمن معنى النداء أو الاستدعاء. مثل هذه العقيدة في زمن كان فيه الناس يعدون الآخرة أمراً واقعاً وأكثر واقعية بكثير من الدنيا ستحدث حالة من الرعب عند الإنسان تدفعه للسؤال: هل أنا من المختارين أم من الهالكين؟ والنجاح في المهنة الدنيوية والكسب كان يؤدي عند أبناء هذه الفرق وظيفة ,,العلامة« على الاختيار مما يخمد نار القلق المتأججة فيهم، وهذا كان جذراً لنشوء نظام حياة زاهد من جهة ومعتمد على الحساب والتنظيم العقلاني البارد كليا Rationalisierun (وهو ما أفضل مؤقتاً، في انتظار ترجمة أفضل، ترجمته بكلمة «ترشيد» ولو أن كلمة «رشد» في ثقافتنا لا تقتصر على جانب الترشيد المادي للتعامل مع الموارد والوقت).

<u>**تعليق: ما نفيده من فيبر:**</u>

ليس من الغريب أن لا تلقى أفكار فيبر عن البروتستنتية وطبيعة علاقتها مع «روح الرأسمالية» (وهو لا يراها علاقة حتمية) في الوسط الثقافي العربي أصداء إذ هي من جهة تتناول نظاماً فكرياً غريباً جداً لا مثيل له في تاريخنا الخاص، ومن هنا فهو غير مفهوم، ومن جهة أخرى لا تخدم هذه النظرة

كما يمكن للعربي أن يفهمها مسعاه إن كان حداثوياً لنشر فكرة التناقض بين التدين والحداثة!

ولا بد هنا أن نشير إلى أن الاختلاف كان منذ البداية موجوداً بين نمطي التفكير الكاثوليكي والإسلامي، إذ لا تتماثل النظرتان في مفهوم «العمل الصالح» كما رأينا، وقد امتد هذا الاختلاف لاحقاً في تطورات البروتستنتية ودوماً في الحوار الذي يقوم به ابن ثقافة معينة مع ثقافة أخرى يجب -كما أشرت مراراً- أن يحسب حساب ظاهرة الالتباس في المفاهيم الناتجة عن الاشتراك في الأسماء والاختلاف في المسميات!. ولكنّ فيبر عنده في اعتقادي أفكار ثمينة جداً من المفيد لنا أن نناقشها في مسعانا لبحث هذه المسألة حاسمة الأهمية: مسألة النهضة الحضارية ودور الأفكار في النهضة (ودور الأفكار في التراجع الحضاري وهذا هو الوجه الآخر للمسألة). فيبر يرى أن ما يميز المجتمع الغربي الحديث عن المجتمع القديم «التقليدي» (سواء الغربي القديم أو غير الغربي) هو «العقلنة» الشاملة (ترجمة أخرى: الترشيد الشامل). بالذات في الميدان الاقتصادي يرى فيبر أن روح الرأسمالية تعني العقلنة الدقيقة لمبدأ الكسب وتحويل الكسب إلى هدف بحد ذاته كما رأينا في مقابل «المبدأ التقليدي» الذي يضع الكسب في خدمة هدف التمتع بملذات الحياة، وهذا عند فيبر الفرق بين الرأسمالية الحديثة والرأسمالية القديمة التي كانت موجودة في أماكن عديدة وأزمنة عديدة في العالم.

وفي اعتقادي أن هاجس فيبر الملح هو في البحث عن بنية السلوك المميزة لابن المجتمع الحديث عن سلوك أبناء المجتمعات التي يسميها «المجتمعات التقليدية»، ويتجلى هذا البحث في دراساته المفصلة للعقلنة في جوانب مختلفة من هذا المجتمع اعتباراً من الاقتصاد، إلى التنظيم الإداري، إلى جوانب أخرى طالت حتى الموسيقى والآلات الموسيقية، وهي دراسات جعلت منه بحق في اعتقادي مؤسس ما قد أدعوه «علم السلوك الرأسمالي»، وهذا جانب قيم يفيدنا فيه أكثر بكثير من ماركس الذي كان يميل إلى الجانب الاقتصادي الحتمي، ويضع الجوانب النفسية والروحية وأنماط السلوك كجوانب تابعة للبنية الاقتصادية، مما يضع أبناء المجتمعات المتأخرة صناعياً أمام حائط مسدود وحلقة مفرغة، إذ قبل أن يبنوا اقتصاداً صناعياً متقدماً لا بد لهم من انتظار التطور الطبيعي للمجتمع ليبني هذا التطور الوعي والسلوك المناسب له «كبنية فوقية»، إذ السلوك الاجتماعي بدوره عند ماركس والماركسيين مشروط بالعلاقات الاقتصادية الفعلية وهكذا! وطريقة فيبر هنا هي بلا ريب ذات إيحاء وإلهام ودعوة للفاعلية لأبناء المجتمعات متأخرة الاقتصاد، أكثر من تلك الطريقة الحتمية القدرية للمادية الماركسية.

تركيز فيبر على دور العقلانية في البناء الاجتماعي الحديث فيه في اعتقادي دروس قيمة للمسلمين، إذ عليهم بالفعل أن يتأملوا في الجوانب اللاعقلانية في تنظيمهم الاجتماعي الذي يعاني من الهدر في الوقت والمال وانعدام القدرة على التنظيم الدقيق والانضباط في العمل والتخطيط

وانعدام القدرة على العمل الجماعي. ودراسته للتأثير الذي تقوم به عقيدة دينية في تغيير النظام الاجتماعي يذكرني برأي مالك بن نبي الذي يرى أن الدين عامل بان في كل حضارة، ولكني أتمنى على الباحث في بلادنا أن يقوم بدراسات دقيقة ليحدد كيف أثرت الأفكار المشوهة الانحطاطية في العصور الأخيرة في حالة الانهيار الحضاري التي عشناها (وبالذات أهتم شخصياً بالأشكال المنحطة الأخيرة التي شهدتها الحركة الصوفية، وما قادت إليه من روح سلبية وكسل شامل وابتعاد عن البناء المادي والمعنوي للمجتمع وتشجيع للتفسخ والتفكك الاجتماعي) وفي المقابل دراسة سر إخفاق الحركات الفكرية الكبرى التي كان هدفها الأصلي النهضة (بالعودة إلى ما كان عليه السلف) وتجاوز الوضع القائم.

وعلى كل حال لا أريد مغادرة هذه الفقرة قبل أن ألفت انتباه القارئ إلى أن فيبر لم ير البتة علاقة بين التطور الرأسمالي والفكرة الديمقراطية أو فكرة حقوق الإنسان أو ما شابه من أفكار الثورة الفرنسية، وعلى العكس فالكالفينية التي نسب إليها التأثير الفاعل في بناء العقلانية الحديثة لم تكن لها علاقة بهذه القيم كما رأينا! ولا أقول ذلك بالطبع بهدف مناصرة خصوم هذه الأفكار، فمما لا ريب فيه أن نظاماً يحترم الحريات العامة، وحقوق الإنسان، ومبدأ الانتخاب الديمقراطي للسلطة، وإنهاء الطغيان الفردي والحزبي، هو شرط من شروط النهضة لا تتصور من دونه في اعتقادي. ما أردت قوله هو فقط استنتاج فيبر أن الأفكار لها قوانين خاصة في التأثير العملي تخالف المتوقع منها حين ننظر إليها نظرة سطحية.

خاتمة:

البروتستنتية في الفكر العربي والمنظوران الاستلابي والتأصيلي الفاعل للتجديد الديني

أقول بداية إن الالتباس الذي أصاب المثقف العربي حين تصور وجود حاجة لبروتستنتية إسلامية نشأ عن سوء فهم لتاريخ البروتستنتية مصدره إسقاط الواقع على ماض مختلف تماماً، وقراءة هذا الماضي بمقاييس الحاضر لا بمقاييسه الخاصة، وهذا الالتباس بالذات – للمفارقة– لم يوجد عندنا فقط بل وجد في الغرب بالذات، ففيبر يورد في البداية افتراضات معاصريه الذين أرادوا تفسير العلاقة بين تطور المناطق البروتستنتية الصناعي والتخلف النسبي للمناطق الكاثوليكية بأنه ناتج عن وجهة النظر الكاثوليكية التي لا تهتم بهذا العالم والسعادة فيه، بخلاف البروتستنتية التي تهتم بمسرات الحياة الدنيا! وقد أوضح فيبر لهؤلاء بالدراسة التاريخية المفصلة أن هذا لم يكن الحال عند البروتستنتية الأولى! وسآتي الآن إلى السؤال الذي لا شك أن القارئ يريد مناقشته: هل الإسلام يقدم نظاماً فكرياً كفيلاً بالنهضة الحضارية أم لا؟

سأجيب في البداية أنني آخذ الدين الإسلامي سلفاً كموضوع إيمان لا شك فيه، وهو عندي يكفل النجاة الأخروية وهي أهم بما لا يقاس من كل هدف دنيوي. ولكن الإسلام كنظام عقدي واجتماعي يحتوي بلا شك على عنصر نهضوي فريد، إذ يجعل من العمل الدنيوي الحضاري عملاً صالحاً يجازى عليه المرء حتى لو قاده إلى ربح مادي ما دامت النية نية عمل لله (وقد يذهب أهل الدثور بالأجور!).

والسؤال الآن؟ فلماذا لا نرى لهذا البعد الحضاري تأثيراً عند المسلمين؟

والجواب الذي أعتقد أن علينا أن نبحثه مطولاً هو في كيفية تفسير المسلمين لعقيدتهم. فحتى المتدين فيهم تديناً صادقاً قد يكون تأويله للدين تأويلاً يقوده إلى عمل مخرب للحضارة ومفكك للمجتمع وهو ما أشارت إليه الآية حين تكلمت عن «الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً!».

من فيبر نستنتج أن للعقيدة أثراً حضارياً مهماً (مهما كان اتجاه هذا الأثر) وعلينا نحن أن ننظر في العقيدة الموجودة عند المسلمين وندرس كيف تؤثر في الواقع. وفي دراسته لأثر البروتستنتية في نشوء «روح» الرأسمالية يركز فيبر مراراً وتكراراً على مبدأ أراه قيماً وأتمنى على المسلمين أن ينتبهوا إليه: حين نتكلم عن تأثير عقيدة في السلوك الاجتماعي (الحضاري) الملموس يجب ألا نكتفي بالتطرق إلى الجوانب النظرية البحتة في هذه العقيدة بل يجب أن ننتبه بصورة أساسية إلى الأشكال التي تتحول فيها الأسس العقدية إلى دوافع نفسية داخلية محركة قوية (أو حتى قهرية لا يستطيع الفرد مخالفتها) تدفع الفرد إلى سلوك معين. وفقط حين تنعكس العقيدة في سلوك حضاري نقول إن للعقيدة تأثيراً حضارياً.

مع الأسف نحن نميل غالباً إلى التركيز على الجوانب الموجودة في العقيدة دون أن ندرس إن كانت هذه الجوانب تحولت حقاً إلى دوافع نفسية محركة قادرة على «إجبار» الفرد على العمل باتجاه معين، أم هي بالمقابل ظلت نظرية في بطون الكتب والنصوص، أو أقر بصحتها نظرياً ثم اكتفي بهذا الإقرار وظلت الدوافع المحركة للسلوك العملي دوافع من نوع آخر مختلف.

والكالفينية في مثال فيبر، على كل خرافة أساسها العقدي بل لا إنسانيته، كان لها دور حضاري (بغض النظر عن تقييمنا لهذا الدور) لأنها تحولت إلى دوافع نفسية قوية حركت حملة هذه العقيدة باتجاه سلوك اجتماعي (حضاري) معين.

ولعمري! إن الإسلام الذي لم يكن قط داعية للسلبية الحضارية هو المستحق بجدارة أن يكون عقيدة بانية لحضارة تجمع صفة الإنسانية والأخلاق مع صفة الفاعلية، ولكن هناك خلل ما في فهم المسلمين لهذه العقيدة يجب أن ندرسه وننتهي منه إن أردنا أن نستعيد دورنا الحضاري الهادي.

وختاماً أقول: بدلاً من المنظور الاستلابي للتجديد الديني صار من الواجب على المسلمين أن يطوروا منظوراً تأصيلياً فاعلاً لهذا التجديد يأخذ بعين الاعتبار الجانبين: الأصالة المنطلقة من الذات الحقيقية وضرورة تغيير واقع الانحطاط الحضاري.

ولا ريب عندي أن من علامات العقيدة الصحيحة أنها هي فقط العقيدة التي تبني، إذ أنها هي التي تؤدي دور الاستخلاف في الأرض، أي البناء الحضاري المتكامل الذي يراه الإسلام معنى وجود البشر على سطح البسيطة، وحين تكون العقيدة هدامة فهذا علامة على أنها ضل سعي صاحبها ولو ظن أنه أحسن صنعاً![1].

---

١ ـ مراجع للمقال:

أ – حول مارتن لوثر

Martin Luther. ROWOHLT.Hamburg1968 Hans Lilje،

ب – حول ماكس فيبر:

Max Weber، Die protestanische Ethik und der „GeistF des Kapitaismus. BELZ Athenäum Verlag،Weinheim، 2000.

Dirk Käsler ،Max Weber ،Campus Verlag ،Frankfurt New York.1995.

الفصل التاسع

شبح البديل

مقدمة عامة: ما هو «شبح البديل»؟

النظام الاجتماعي الحديث يتضمن قوى متناقضة، منها ما هو متغلب، والنمط الحياتي والقيم التي يشجعها مرحب به من السلطة السائدة، ومنها ما هو مكبوت ومقهور، والسلطة السائدة تحرص على تشويه صورته وكبت الدوافع التي تريد ممارسة النمط الحياتي المتوافق معه إلى أعمق نقطة في اللاشعور إن لم تستطع اجتثاثها كلياً!. هذا النمط المكبوت هو «البديل» وهو في العادة لا يظهر في النور وبشكله الحقيقي، وإنما يظهر كشبح مشوه قلبت صورته بحيث تصلح للتخويف بدلاً من أن تصلح لجذب التأييد. ولكن هذا الشبح يفيدنا إن أردنا معرفة إمكانيات التحول التاريخية في المجتمع المعني، إذ هو في الحقيقة الصدى البعيد لإمكانية تنتظر الشروط المناسبة للتحقق. إنه «شبح البديل».

<u>استعراض موجز لشبح البديل في التاريخ الحديث:</u>

ظهر «شبح الشيوعية» أولاً كمصطلح عام ١٨٤٨، وهذا قبل استعمال مصطلح مرادف لهذا المصطلح هو مصطلح «الخطر الشيوعي» الذي استعمل بكثرة من قبل مجموعة متتالية من حكومات أمريكية ابتلي بها العالم بعد الحرب العالمية الثانية، تميزت باتباع لغة إعلامية فاجرة تقلب الحقائق وتطلق المسميات في غير أماكنها وتستعمل مصطلحات اللغة الأخلاقية التقليدية التي هي آخر من يحق له استعمالها، من نوع مصطلح «الشر» في تسمية ريغان للاتحاد السوفيتي «إمبراطورية الشر» وكأن الولايات

المتحدة هي الخير المصفى، والبلد الذي بني على أساس تعاليم يسوع وأخذ فقرات دستوره من «الموعظة على الجبل» بالذات!

كان مؤسسا الماركسية ماركس وإنجلز هما من جاء بمصطلح «شبح الشيوعية» في الكتيب الذي نشراه عام ١٨٤٨ بعنوان «بيان الحزب الشيوعي» وهو يبدأ بالعبارات الشهيرة: «ثمة شبح يجول في أوروبا، شبح الشيوعية، وقد توحدت كل قوى أوروبا العجوز لمطاردة هذا الشبح: البابا والقيصر، مترنيخ وغيزو، الراديكاليون الفرنسيون والشرطيون الألمان. أين الحزب المعارض الذي لم يصمه خصومه الحاكمون بأنه شيوعي، ولم يرد على المعارضين الأكثر تقدمية كما على خصومه الرجعيين باتهامهم بالشيوعية؟»

ومن هذه المقدمة استنتج مؤلفا «البيان» اللذان أصدرا البيان على لسان شيوعيين من جنسيات عديدة اجتمعوا وأصدروه أمرين: أولهما أن قوى أوروبا كلها تتحول إلى الاعتراف بالشيوعية كقوة، وثانيهما أن الوقت قد حان ليعرض الشيوعيون على العالم رؤيتهم وغاياتهم ومقاصدهم، وأن يواجهوا حكاية شبح الشيوعية ببيان من الحزب نفسه.

«شبح الشيوعية»: أتراه كان يخص حقاً تلك الشيوعية التي انتمى إليها المؤلفان (لم يظهر اسماهما على البيان إلا في طبعة إنجليزية لاحقة عام ١٨٥٠) بالمعنى التنظيمي لقوة موحدة القيادة والإرادة، أم كانت «قوى أوروبا العجوز» تحس بخطر عام عائم أعطته اسم الشيوعية، وقد استثمرته

في الوقت نفسه كبعبع سياسي للتهويش على الخصوم، وهو التكتيك الذي اتبع في القرن اللاحق في أكثر من مكان منها بلادنا؟ وبالتالي كان ماركس وإنجلز يرغبان في امتطاء موجة واقعية وادعاء تمثيلها؟ (عن قناعة بأنهما يمثلان جوهر الحركة وروحها الصافية وأهدافها النهائية المصفاة من تشويش الماضي والطبقات الوسيطة التي انحدرت منها الطبقة العاملة، وليس عن نزوع انتهازي كما قد يتبادر لذهن القارئ).

متابع تاريخ تلك الفترة يرى أن الخطر الشيوعي كان توقعاً متشائماً لقوى النظام الاجتماعي ناتجاً عن التناقضات الطبقية الحادة التي حفل بها تاريخ المجتمع الصناعي في مراحله الأولى.

ولم يظهر في السنوات اللاحقة لصدور «البيان» ما يبرر هذا الخوف من شبح الشيوعية، وقد انتظرت أوروبا حتى قيام الحرب الفرنسية البروسية عام ١٨٧٠ لكي تشهد مع سقوط الإمبراطور لويس بونابرت أسيراً وحصار البروسيين لباريس قيام أول محاولة لبناء حكومة اشتراكية من نوع خاص في باريس هي «الكومونة» التي تشاركت قوى النظام الفرنسي مع البروسيين في القضاء عليها.

وقبل الخطر الشيوعي كانت الثورة الفرنسية قد شكلت شبحاً لقوى «الحلف المقدس»، أي الملكيات الأوروبية المذعورة من هذه السابقة الخطيرة التي هي خلع ملك وإقامة نظام جديد جمهوري يرفع شعارات مختلفة تشكك بمشروعية الشرعية التقليدية المبنية على الحق الإلهي المزعوم للملوك.

هذا الشبح كان بالنسبة للمثقف الأوروبي «الأنواري» (نسبة لعصر الأنوار) ما هو إلا العقل، وحتى نابليون كان «العقل راكباً على حصان» بالنسبة لهيغل. وقد وضع له بتهوفن سيمفونية خاصة هي «سيمفونية البطولة» ولكنه سرعان ما ندم (الفنان يحس أحياناً بالغريزة بما لا يحس به الفلاسفة ولا حاجة للمقارنة مع رجال السياسة فهم عادة أبأس من أن يقارن معهم!)

وتجول هذا الشبح في أرض الظلمات الروسية (كما نظر إليها عدد كبير من مثقفي أوروبا الثوريين منهم ماركس وإنجلز)، وللقارئ أن يرى تأثير الثورة الفرنسية في وسط الطبقة النبيلة الروسية الحاكمة مثلاً في رواية تولستوي «الحرب والسلم»، وسرعان ما تحول هذا التأثير إلى عمل تآمري تمثل في حركة الديسمبريين عام ١٨٢٥، وقد انتهت بقمع دموي ولكن الأدب الروسي اللاحق انصبغ بصبغة هذه الحركة، ومن أعظم مؤيدي الديسمبريين كان الشاعر العظيم الذي تجري في عروقه دماء الشرق، وقارئ القرآن المعجب به بوشكين.

من الغريب أن يتحول المثقف الروسي سريعاً إلى الاشتراكية ويفوق حماسه لها حماس الغربيين، وأن يترجم كتاب «رأس المال» مبكراً جداً إلى الروسية (بداية ستينات القرن التاسع عشر)، بحيث أن ماركس أيد مبدئياً فكرة تحول روسيا مباشرة إلى النظام البديل للرأسمالية (الذي سمي لاحقاً «الاشتراكية») عن طريق التحول في المشاعة الروسية التي كانت هي

نظام العمل في القرية الروسية. ولم يكن إنجلز من هذا الرأي الذي تبناه لاحقاً الاشتراكيون الشعبيون،.وتابع إنجلز في رأيه على كل حال الماركسيون الروس بفرعيهم المنشفي والبلشفي.

الاشتراكية تبنتها «الإنتلجنتسيا» الروسية (الكلمة اختراع روسي كما هو معلوم)، بل أصبحت «موضة» عند الشريحة الحاكمة بحيث كان القيصر يسأل زائره من النبلاء: «وأنت أيضاً اشتراكي أليس كذلك؟ جميع حاشيتي اشتراكيون!»، وأوروبا الغربية نفسها مهد الفكر الاشتراكي لم تشهد مثيلاً لتحول الاشتراكية هذا إلى أيديولوجيا قوية النفوذ بهذا الشكل، بحيث حق لنا أن نعد الاشتراكية خطراً حقيقياً على النظام الروسي اعتباراً من سبعينيات القرن التاسع عشر التي شهدت إضرابات عمالية ضخمة في مدن روسية كبرى، وقد اغتال القيصر ألكسندر الثاني واحد من جماعة «نارودنايا فوليا»(حرية الشعب) وكان شقيق لينين واحداً من هذه المجموعة التي أعدمت في مؤامرة على القيصر.

هذا الشبح تجاوز مستوى التخويف المألوف في أوروبا الغربية ليصبح مع تبني الطليعة الفكرية المؤثرة في روسيا له بديلاً للسلطة القائمة متوقعاً من كل مراقب موضوعي. ومن العجيب حقاً أنه ربما كان الجميع توقعوا ذلك باستثناء الذين سيستلمون السلطة بالفعل! فقد منعت الماركسيين من رؤية إمكانيات الثورة الاشتراكية في روسيا نظريتهم بالذات إذ كانت روسيا المتأخرة هي في سبيلها في نظرهم إلى القيام بثورة برجوازية!

حين وصلت الشيوعية حقاً إلى السلطة كفت عن أن تكون شبحاً في روسيا للبديل، وعبثاً انتظر الثوريون أمثال تروتسكي أن تستيقظ الروح الثورية للبروليتاريا الروسية «لتصحح مسار الثورة بثورة سياسية». من الآن فصاعداً سيكون الشبح في روسيا نفسها هو شبح الغرب: الديمقراطية الغربية وأهم من شكلها السياسي: المثل الأعلى لنمط الحياة الأمريكي بالذات، وهذا الجوع لهذا النمط المكبوت سيتجلى مع «البيروسترويكا» بكل شدته.

وقد أثار استغرابي جدا، حين ناقشت الشيوعيين في بداية البيروسترويكا، كيف لم يروا هذا الطابع العاشق للرأسمالية فيها وهللوا لها على أنها حركة شيوعية ثورية! وكيف عمي منظرون تروتسكيون «كبار» من أمثال أرنست ماندل عن هذا الطابع الاستلابي الذي يفقأ العين لها، وأحلوا محل الواقع، الذي رأته مارغريت ثاتشر فدعت إلى دعم البيروسترويكا ولم يروه هم، مثالهم التخيلي عن «الثورة السياسية» وبينما كان المثال الرأسمالي يجتاح البلد كان ماندل يؤكد ومثله الشيوعيون العرب أن الأمر هو إصلاح للاشتراكية!

كان «شبح البديل»يجتاح روسيا، وهو مكبوت الإنسان هناك، إنه القيم الأمريكية! ويتحول إلى قوة واقعية هدمت النظام وأقامت مكانه لا الجنة الأمريكية الموعودة بل الجانب المافياوي فقط من هذه «الجنة»! وهذا الشبح بعينه هو الذي اجتاح إيران بعد أن خفت وهج الثورة بالطريقة نفسها،

والعمى الذي أصاب الشيوعيين في الحالة الأولى أصابهم مع بقية التقدميين العرب (والرجعيين أيضاً) في حالة إيران فهللوا «للإصلاحيين»، دون أن يروا ما يراه الأعمى أننا هنا أيضاً حيال انتصار للمثال الأمريكي وأننا هنا أيضاً حيال كارثة متوقعة للعرب بالذات!

إذا كان شبح الشيوعية فقد كل وجود له في الاتحاد السوفيتي في موعد أقصاه عام ١٩٢٤ (موت لينين) فإنه كان لا يزال له فاعلية في أوروبا، وبالذات في ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا، وهي دول كانت تعاني من مخاضات سياسية ناتجة عن مشاكل في تأقلم النظام السياسي مع البنية الرأسمالية الحديثة، وعن ظروف تسبب بها الالتحاق المتأخر بالركب الصناعي، وهذا الشبح الشيوعي استثار شبحاً معاكساً تحول إلى عنصر حقيقي يمتلك قوى مادية جبارة مع الربع الثاني من القرن العشرين: إنه شبح الفاشية.

إذا كانت الشيوعية تستند في قوتها المحركة إلى التوق إلى المساواة الطبقية، فإن الفاشية تستند إلى قوة محركة قد لا تقل عنها تأثيراً ألا وهي التوق إلى السيطرة «إرادة القوة»! والمساواتية والشوفينية كلاهما حركا الصراعات الداخلية في التاريخ الأوروبي الحديث بالتناوب.

مع الحرب العالمية الثانية لم يعد «الشبح الشيوعي» يشكل خطراً حقيقياً داخلياً في أوروبا، ولكنه صار خطراً حقيقياً في العالم غير الغربي الذي سموه «العالم الثالث». ومع ذلك استخدم كبعبع لتبرير سباق التسلح

ولتستطيع الولايات المتحدة أن تبتز أوروبا الغربية وتحافظ على وجودها العسكري هناك.

لمنع الحركات اليسارية من الامتداد في عالم شعوب المستعمرات السابقة استعملت وسائل عديدة كان من أنجحها ما استعمل في العالم الإسلامي وهو سلاح الدين. فقد وضعت علامة مساواة بين الشيوعية والإلحاد وأثبت المجتمع المسلم أنه ممتنع بفضل هذه المساواة على الشيوعية امتناعاً أثلج صدر الولايات المتحدة طيلة ما سمي «الحرب الباردة»، ولنا أن نذكر تصريحات الأستاذ القرضاوي الذي هو الآن من خصوم أمريكا حين تذكر تلك الفترة أمام بعض الأمريكان فقال إننا في ذلك الوقت فضلنا أمريكا على الاتحاد السوفيتي قياساً على تفضيل المسلمين القديم لنصرانية الروم على مجوسية الفرس!

وفي اعتقادي أن مواقف الحركات السياسية الإسلامانية لم تكن هي العامل الحاسم الذي منع امتداد النفوذ الشيوعي، بل كان السبب ببساطة هو مناعة الأيديولوجيا الاجتماعية السائدة تجاه أيديولوجيا حداثية متطرفة هي الماركسية.

شبح البديل في التاريخ العربي الحديث:

ظهر عند العرب في العصر الحديث انقسام فريد في الأيديولوجيا: لقد انقسمت الأيديولوجيا العربية بين «أيديولوجيا سائدة» و«أيديولوجيا مسيطرة»، وهو انقسام لم يوجد في أوروبا التي ظهرت فيها أيديولوجيا سائدة وأخرى مقهورة. إذ عندنا لم تتمكن النخب الحديثة التي حكمت منذ زوال الاستعمار من غرس الأيديولوجيا التحديثية التي حملتها وقام على أساسها نظامها السياسي والتشريعي في المجتمع، فقد ظل المجتمع الأهلي كالسابق على منظومة أفكاره وقيمه «التقليدية» (وهي التي أسميتها «الأيديولوجيا السائدة») ولكن هذه المنظومة اخترقت من الداخل في بعدين: بعد القيم الجمالية وبعد اللغة الذي جاء مع نظام التعليم الحديث.

وكان تحول الرؤية التحديثية وفق خطوط عامة عقلية وأخلاقية وجمالية إلى رؤية مسيطرة قد ساهم في إخراس المجتمع وظهور خطابات هجينة تدعي تمثيل هويته. وهذا الانقسام الفريد في تاريخ الحضارة ساهم في ظهور نوع فريد بدوره من السلوك الفصامي للفرد عندنا فهو يسلك تقليدياً ويعبر عن سلوكه حداثياً! قيمه الأخلاقية تقليدية أما قيمه الجمالية فهي حداثية، ولن تجد على ذلك السلوك الفصامي مثالاً أفضل من مثال المرأة المحجبة التي تحوّل ثيابها وفق «أحدث خطوط الموضة» بمجرد أن تصبح لوحدها أو مع صديقاتها أو مع زوجها الأمر الذي كانت أمهاتنا وجداتنا لا يفعلنه أبداً فقد كن يتطابقن في قيمهن الجمالية مع المنظومة التقليدية في جميع الأوضاع والسياقات الاجتماعية!.

للقارئ أن يلاحظ هنا أنني أسير في تعبير «تقليدي» مساراً محايداً وقد كان بودي أن أضع كلمة «أصلي» بدلاً منه ولكني قررت أن أستعمل الأسلوب السوسيولوجي الأثير الذي يقسم وفقه منظرو السوسيولوجيا الكبار السلوك كما النظام الاجتماعي إلى «تقليدي» و«حديث» وإن كنت بعيداً عن تبني أحكام القيمة المضمرة التي يحتويها المصطلحان.

جربت النخب الحديثة التي ترعرعت في عهد الاستعمار أن تبني الدولة وفق شكل حداثي مستورد بالكامل من التجربة الغربية اللبرالية، ولكن الأزمة الاجتماعية المستعصية جلبت يوتوبيات جديدة تريد استيراد نمط آخر بديل هو هذه المرة النمط السوفييتي. وقد نجح هذا في عدد من الأقطار العربية الرئيسية ولكنه لم يفعل أكثر من تعميق الهوة بين الأيديولوجيا السائدة المكبوتة والأيديولوجيا التحديثية المسيطرة. وقد أعار المجتمع تأييده لنخب سياسية أيديولوجية تتالت ما بين لبرالية – وطنية ثم اشتراكية – قومية، ثم انحسر التأييد وتحول الصراع بين الأيديولوجيا السائدة والأخرى المسيطرة إلى حرب أهلية مضمرة بين المجتمع والدولة تمثلت في بلوغ الدولة قمة درجات القمع الوحشي، وبحيث جاهدت الدولة في تذرير المجتمع وتحويل أفراده إلى آلات صماء مسلوبة الإرادة السياسية ووصل المجتمع العربي إلى درجة من الاستعباد أعتقد أنه لم يصل إليها فيما مضى قط. أعتقد أنه حين يكون تذرير المجتمع هو التوجه الأساسي للنظام السياسي وسمته الأساس والقاعدة التي يستند إليها في الحفاظ على بقائه، فإن الشبح الأساسي بالمقابل للبديل سيكون الدعوة إلى حق التكتل، وقيام

أشكال اجتماعية من التنظيم مستقلة عن الدولة، بحيث يستطيع ثلاثة أشخاص أن يتحدثوا بحرية دون أن يوجد بينهم مخبر للسلطة يراقب الحديث!. وهذا هو الحال بالفعل عند العرب كما أعتقد، ولكن المشكلة الجوهرية هي التالية: ما هي أشكال حرية التجمع التي يتوق إليها المجتمع توقاً مكبوتاً؟

الذي أخشاه أن التجمعات المؤهلة للظهور في حال سقوط الدولة الشمولية ستكون تجمعات مناسبة لتمزيق الوحدة المجتمعية من الداخل، فشبح البديل التقليدي في بلادنا قد يتجلى في السلوك العملي إذا دقت الساعة المناسبة على شكل انقسام طائفي أو مناطقي، مما لن يعني أكثر من كارثة وطنية لن تقل سوءاً عن كارثة الأنظمة الاستبدادية القائمة!. وفي الحقيقة يشكل التيار الفكري الذي يسمي نفسه «التيار الإسلامي» في بعض الحالات المستنيرة الوسطية التي لا غلو فيها ولا إفراط بذوراً لرد اجتماعي نموذجي على تجربة التسلط الليبرالي – الاشتراكي المتطرف كما في حالة حركة النهضة في تونس مثلاً، وحالة «حزب العدالة والتنمية» في المغرب، وإلى حد ما في حالة التيارات المعتدلة من الإخوان في مصر والكويت والأردن وغيرها، وهو بهذا المعنى «بديل سياسي» للاستبداد، أو جزء من البديل، وهو يستند إلى الإسلام الحقيقي الذي نظم دوماً بنيتنا الروحية والاجتماعية، ولكن هذا التيار في بلاد أخرى وفي بعض الطبعات منه يشكل مشروعاً تسلطياً على المجتمع لا يقل ضراوة وقمعية عن تجارب الدولة التسلطية المعروفة، وهؤلاء لا يشكلون امتداداً حقيقياً للإسلام بقدر ما يشكلون القمع التسلطي الحديث فاشي الطابع نفسه وقد عاد

بصيغة ترتدي قناع الدين. فهل في الإمكان أن يتدخل عنصر وعي يحول شكل البديل إلى بديل توحيدي، ويستطيع إدخاله في اللاشعور الاجتماعي؟ هذا هو السؤال الجوهري في تقديري.

وقد طرح المثقفون مشروعاً بديلاً يتمثل في إعادة إحياء «المجتمع المدني»، ولكنه يشكو في اعتقادي من نقص جوهري هو أن هذا المشروع ببساطة لم يؤخذ من التجربة الاجتماعية الخاصة بل جلب من تجربة تاريخية أخرى كان فيها أحزاب ونقابات وتكتلات مصلحية تقسم المجتمع أفقياً لا عمودياً وكل هذا يبدو في بلادنا معلقاً في الهواء.

ولكن بلادنا لا تعاني كبتاً داخلياً من الدولة فقط، بل لها معاناة جوهرية مع مشروع بديل وجودي قاهر يهدد باغتصاب الأرض مع طرد السكان ألا وهو البديل الصهيوني!

وتداخل العاملين الداخلي والخارجي في تشكيل الخيارات البديلة الممكنة لمجتمعنا قد يقود إلى نتيجة توحيدية إيجابية تتمثل في حل تحرري لمشكلة الاستبداد مع حل توحيدي للمجتمع لمواجهة الخطر الخارجي، ولكنه من جهة أخرى قد يتضمن تواجهاً بين الهدفين: هدف السلامة الوطنية وهدف الخلاص من الاستبداد، وبالذات قد تتعزز نزعة الانقسام العمودي مع زوال السلطة مما يساهم في تحطيم الهدف الوطني مع تحطيم الوطن نفسه!

والمرء لا يسعه إلا المراهنة على عنصر «غير موضوعي» هو عنصر إرادة البشر ووعيهم.

الفصل العاشر

النقد السياسي العربي

بين الموضوعية والاستلاب

أ- **النقد الموضوعي، النقد المناسب:**

ينبثق «النقد» في التجربة الفردية من شعور الفرد بالإحباط عندما يخفق في تحقيق هدف من أهدافه، وفي هذه الحالة لا بد له من أن يحمّل شيئاً أو إنساناً مسؤولية إخفاقه، والمعتاد كثيراً أن يحمّل الفرد المسؤولية لأشياء أو بشر آخرين ولا يحملها لنفسه، لكننا نراهن على أن تربية اجتماعية مناسبة قد تعطينا أفراداً قادرين على النقد الذاتي. والمشاهد في مجتمعنا أن النقد الذاتي شيء نادر جداً، بحيث أننا يمكن أن نعده موهبة نادرة هي أقل انتشاراً من موهبة الرسم أو الموسيقى أو الشعر أو موهبة الاختراع في الميادين العلمية والتقنية.

لأقل مباشرة إن النقد الذاتي عندنا هو شيء أساسي جداً لا نستغني عنه أفراداً ومؤسسات، لكن المسألة لا تنتهي بتقرير هذه الحقيقة العملية التي قد يتوقف عليها بدون مبالغة بقاء الوجود العربي كله، إذ ليس من الواجب أن نرحب بكل «نقد ذاتي»، ذلك أن النقد الذاتي، مثله مثل أي نقد عموماً قد يكون موضوعياً وقد لا يكون، وفي الحالة التي لا يكون فيها النقد موضوعياً من الممكن أن يكون ضاراً جداً. وفي بعض الحالات يلزمنا أن نعرف السياق الذي يأتي فيه لنحدد وضع هذا النقد الذاتي من الموضوعية ومن الفائدة.

النقد الذاتي مثل أي نقد يمكن أن يستند إلى معايير عملية (تتعلق بالأفعال ونتائجها العملية) ويمكن أن يستند إلى معايير أخلاقية (أي إلى منظومة أخلاقية محددة)، ومن المألوف في المسائل السياسية أن يختلط

النوعان من المعايير، فنحكم على فعل سياسي ما من منظور أخلاقي ومن منظور نتائجه العملية أيضاً. ولا شك أن الأيديولوجيات الموجودة في المجتمع تقوم بوظيفة «التعيين» كما سميتها في الفصل عن «سيكولوجيا الأيديولوجيا»، وأعني بهذه الوظيفة أن الأيديولوجيا «تعيّن» (لأتباعها طبعاً) ما هو «خير» وما هو «شر»، والنتيجة العاطفية لذلك أنها تحدد متى يغضبون ومتى يحزنون، وعلى أساس البناء الفكري الأيديولوجي أيضاً يفرح المناصر لأحداث ويحبط من أخرى وإلى آخره، والأيديولوجيات المتناقضة ينتج عنها عواطف متناقضة تجاه الحدث الواحد، فموت عبد الناصر كان كارثة للقوميين (وكانوا أكثرية العرب آنذاك) ولكنه كان خبراً ساراً للإخوان. وقس على ذلك، والنقد الذاتي عند مناصري أيديولوجيتين متناقضتين نتوقع أن يسير في اتجاهين متناقضين، فيلوم واحد منهما نفسه لأنه يفعل شيئاً بينما يلوم نقيضه نفسه لأنه لا يفعله، ولو ظللنا في النطاق النظري المحض لظننا أن المجتمع لا يمكن أن يصل إلى إجماع على توجه نظراً لتناقض الأيديولوجيات فيه، ولكن الواقع لحسن الحظ يتضمن كثيراً من الأهداف والأحكام القيمية التي يجمع عليها أفراد المجتمع أو يكادون يجمعون، فثمة ما يشبه الإجماع في مجتمعنا على ضرورة التخلص من التفاوت في التطور التقني والعلمي، وفي الغنى الاقتصادي بيننا وبين الغرب.

الموضوعية في النقد تعني بناءه على معايير غير ذاتية، تجعله قابلاً للتقييم، والنقد غير الموضوعي هو على العكس ينبني على معايير متغيرة

بحسب المصالح أو الأمزجة بحيث لا يكون منسجماً ولا ينضبط في إطار يجعلنا نستطيع الحكم عليه بالصواب أو الخطأ. إذا أردنا أن نصوغ نموذجاً نظرياً أقترح أن نقول إن ثمة هدفاً معيناً يحدده المجتمع لنفسه في زمن معين، وينطلق نقده لذاته من منظور موقع العناصر المنقودة في مسار المجتمع المتوجه نحو هذا الهدف، فيحكم على هذه العناصر انطلاقاً من تأثيرها على حركة المجتمع في هذا المسار. وفي مكان آخر كنت اقترحت استعارة مفهوم «الوعي المناسب» لنصف به ذلك الوعي المناسب لمسعى مجتمعنا لتجاوز حالة الانحطاط التي تجعله ضعيفاً مهزوماً متأخراً عن ركب البلدان القوية الحضاري، والنقد الذاتي المطلوب يجب أن يشتق في رأيي من هذا الهدف أيضاً وينبني على «الوعي المناسب» فيكون هو «النقد المناسب»، وهو ذلك النقد الذي يتناول تموضع العناصر الاجتماعية المنقودة في سياق الكفاح العربي لتحقيق هدف التخلص من الوضع الدوني الذي تشغله مجتمعاتنا حيال البلدان القوية القائدة للحضارة في العالم: هل هي متموضعة بحيث تشكل عائقاً أمام تحقيق هذا الهدف أم تشكل محفزاً ومشجعاً له؟.

ب- النقد المَرَضي، النقد الاستلابي:

ومن أنواع النقد غير الموضوعي نوع «مرضي» (بفتح الميم والراء)، لأنه لا النقد صحي دوماً ولا النقد الذاتي، فكلاهما يمكن في حالة معينة تحليله على أنه نتاج استلابي، وأعيد القارئ إلى كتابات قديمة لي في «نظرية

الاستلاب» نشرتها في كتاب مشترك مع الدكتور حسين شاويش، وما أريد أن أستشهد به هنا هو تحليل موقف الاحتقار من الذات أو من الآخرين، وهو موقف أرى فيه في بعده العميق محاولة للتملص من الوضع الدوني كما تحدد عبر منظومة مرجعية استلابية مسيطرة، والاحتقار هو محاولة لنفي الانتماء إلى الأدنى عبر نبذه (بإظهار الاشمئزاز منه)، وطبيعته الوجدانية المرافقة (طبيعته العاطفية) تتجلى بأشكال تصل إلى العنف اللفظي أو الجسدي، وكثير من كتابات «النقد الذاتي» العربية يتجلى فيها بوضوح هذا الانفعال الاستلابي المصدر، فاحتقار المجتمع المحلي ونبذه يتم على أساس مرجع المنظومة الاستلابية المسيطرة المستبطن (مثلاً نموذج المجتمع الفرنسي كما يتصوره ياسين الحافظ)، ونقاط الاختلاف مع هذا التصور المستبطن للمرجع الاستلابي تعامل على أنها «أدلة» تعطي الحق للذات باحتقار من نحتقره، ويمكن للنظر الدقيق أن يرى أن «عقلانية» النقد هنا هي بالفعل غائبة، إذ لا ينتبه الناقد حتى إلى ضرورة البرهنة على أن «تفوق» المرجع و«دونية» نقيضه المحتقر (بفتح القاف) مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بهذه السمات المميزة للموضوع الأدنى، ففي هذا النقد الاستلابي الذي هو فعل لفظي يحركه «دافع استلابي طبقي» نلاحظ ما أدعوه «ظاهرة التلوين»، فالحكم العاطفي على الموضوع «يتلون» بسمات الموضوع الخارجية التي قد لا يكون لها صلة منطقية بالمضمون الظاهر للحكم، (أي بدوافعه المعلنة أو التي يعيها صاحبها)، فالمواقف السياسية لحكام أنظمة الخليج مثلاً لا

علاقة لها بكونهم ينطقون بلهجة بدوية! ولكن المشاهد أن هذه اللهجة أو ما وراءها من أصول بدوية مفترضة توضع كأنها «سبب» للمواقف ومبرر بالتالي للموقف الاحتقاري منها، ولعلنا نذكر في سياق مختلف قليلاً هجوم الشيخ محمد الغزالي على «الفقه الصحراوي»، وأنا شخصياً أعطيه الحق بضيقه بوجهات النظر الفقهية المتنطعة المتعصبة البعيدة كل البعد عن العالم والعصر الموجودة عند أوساط معينة في السعودية والخليج، ولكني لا أرى لوجهات النظر هذه علاقة ضرورية بالصحراء أو بالبدو، وبالعكس، فمثلاً حجاب المرأة الشامل الذي يجاوز في متطلباته ما يطلبه جمهور فقهائنا، كان في بلادنا سمة للمدن وليس للريف ولا للصحراء! ولتفسير ذلك في اعتقادي تجب العودة إلى الظروف التاريخية الملموسة لنشوء هذه المدرسة الدينية التي تتميز في اعتقادي بميلها إلى أشد الفتاوى تعسيراً، لا الاكتفاء باحتقار هذه الحالات، وجعل سبب وجودها الوحيد «تخلف» أصحابها!، إذن «تلوين» الفقه المحتقر بالصحراء والبدو تحول استلابي في النقد.

هذا التحول التلويني الاستلابي وخيم العواقب ومن واجبنا الانتباه إليه ونقده بكل دقة وصرامة، وعدم السكوت عليه.

الفصل الحادي عشر

في نقد القراءة الشائعة

لفكر مالك بن نبي

من هو مالك؟

لم أقصد بعنوان هذه الفقرة طبعاً تعريف مالك بن نبي للقارئ بمعنى تقديم سيرة حياة له، ولكني قصدت نظرتي العامة له، فهو ينظر إليه بطرق مختلفة بين من يكتبون عنه أو يذكرونه أو يستشهدون به.

أنا لا أهتم بمالك بصفته فيلسوفاً أو عالم اجتماع أو فيلسوف حضارة إلى آخر هذه الألقاب التي يكثر المثقفون من استخدامها (وكثيراً ما يقصد منها إضفاء قيمة زائفة على ما يكتبون أو قمع من قد يعترض على رأي من آرائهم)، وإنما أذكر مالكاً فقط بصفته واحداً ممن أسميهم «الشغيلة الثقافيين» الذين اهتموا بالتفكير في معضلة المجتمع العربي (مالك اهتم بالمجتمع الإسلامي عموماً ثم اهتم لاحقاً بالمجتمعات الأفريقية الآسيوية بعد مؤتمر باندونغ). وبهذا المعنى أرى من المفيد محاورته واستذكار بعض أفكاره بصفته «رفيق درب في الشغل الثقافي»، إذن بالنسبة لي لا هو «معلم» ولا هو طبعاً معصوم عن الخطأ، وكثير جداً من تحليلاته الجزئية (أو حتى العامة مثل نظريته عن الدورة الحضارية) لا أوافق عليها أو لي اعتراضات على بعض جوانبها. لكني أرى أن مالكاً هو من أهم مفكري العرب في القرن العشرين رغم ذلك، وهذا ليس بسبب صحة جميع آرائه أو تحليلاته لو أخذت منفردة، بل بسبب طريقته في تشخيص المشكلة وطريقته في التماس الحلول لها. كثيراً ما أقرأ مقالات عنه (وأحياناً قليلة كتباً، وأعترف أن معظم ما قرأت أو تصفحت من مقالات وكتب عن مالك كان بالنسبة لي

مملاً ولا أفرض هذا الرأي طبعاً على سواي). المشكلة في هذه الكتابات - كما أراها- أنها تغفل ما هو أساسي في كتابته (وربما كتابة كل شغيل ثقافي) ألا وهو ما يمكن تسميته «الشعلة الروحية المحركة لها». ثمة دافع نفسي عارم، شعلة مضطرمة في القلب تحرك عمل كل شغيل ثقافي وتكسب كلماته حرارة الإخلاص لمبدأ وتجعله يكافح بأعصابه ودموعه ودمائه أحياناً ليقنع المتلقين الذين يتوجه إليهم بالنموذج المثالي البديل الذي في ذهنه للواقع المادي أو الفكري الذي يريد تغييره. هذه الشعلة هي فكرة يرى فيها الخلاص الجماعي للجماعة التي يتوجه إليها ويتماهى معها والخلاص الفردي له بما هو متماه معها.

كثير من الشغيلة الثقافيين عندنا حددوا طبيعة مأساة مجتمعنا بأنه مجتمع مغلوب، انتهكت حدوده وخضع لما يشبه الاستعباد من مجتمعات غازية غلبته وفرضت عليه السير إن شاء أو أبى في الطرق التي تريدها. ولكنهم بعد أن اتفقوا في تحديد الكارثة الأساسية التي تفرعت عنها مصائب المجتمع الأخرى اختلفوا في تحليل الأسباب وفي تحديد طريق الخروج من المصيبة. هنا اختلفت نتاجات وأفكار «الشعلة الروحية» وتناقضت أحياناً. وقد وصفت سابقاً بصورة عامة الطرق التي اقترحها الوعي العربي للخروج من المأزق (انظر مثلاً الفصل «نحو وعي جديد») ولكنني هنا سأقتصر على ذكر ما يميز مالكاً. المشكلة في رأيي في الكتابات الشائعة عن مالك أنها تكتفي بعده فيلسوفاً أو عالم اجتماع صاحب نظريات، ومن هنا هي

تعامل كل أفكاره وتحليلاته بالجدية نفسها، وتهتم بعرضها دون تمييز بين الجوهري والعرضي، وهذه سيئة تميز الطريقة الأكاديمية في رأيي في الكتابة عن أعمال شغيل ثقافي، ومن يفلت منها هو «الدعاة» أو «الأيديولوجيون» الذين يهتمون بالتطبيق العملي للفكرة الرئيسية المحركة لعمل المفكر الملتزم بقضية يدافع عنها. ولكونها تخفق في تمييز الفكرة الجوهرية التي تشتعل بما سميته الشعلة الروحية المحركة فإنها يحدث أن تركز على أعمال عرضية للمفكر المعني تقع على هامش انشغاله الأساسي. وهذا بالمناسبة ما يجري مع فقيدنا جليل القدر إدوارد سعيد الذي حوّله السيد كمال أبو ديب وآخرون من وسطه الثقافي إلى مجرد داعية للإنسانوية الزائفة (كونهم هم من دعاتها ولا يتخيلون نموذجاً آخر للتفكير في طبيعة العلاقة بين ثقافات العالم) مغفلين أهم ما كان يحركه في اعتقادي وهو الدفاع عن ثقافات الأمم المقهورة في العالم في وجه محاولة الثقافة الغربية مصادرة ثقافة هذه الأمم وابتلاعها ثم إعادة إخراجها على شكل خلاصة مصنعة في الغرب تقدم صورة عن ثقافة هذه الأمم تناسب الثقافة الغربية.

هذه هي الروح المحركة لكتابيه الأساسيين «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» ولكتب أصغر مثل «تغطية الإسلام». إن شعوب المستعمرات كما يقدمها التمثيل الغربي ليست هي نفسها بل هي ما يريد الغرب لها أن تكونه. على حين أن السيد كمال أبو ديب يهتم بأن يخبر القارئ في مقدمته لكتاب «الاستشراق» أن الكتاب ليس عن الاستشراق! والعروض التي نقرؤها عادة

عن فكر إدوارد سعيد تجعله مجرد مفكر يفكر للبشرية كلها في الطريقة التي تتمثل بها «ثقافة ما» ثقافة أخرى وتمثلها! مشكلة إدوارد سعيد أنه بعد فترة من قراءة عدائية للمثقفين الموالين بلا نقد للثقافة الغربية حين ظهور كتابه عن الاستشراق عام ١٩٧٨ عادوا لتبني إدوارد سعيد بعد أن اتضح لهم أنه مهم عند مرجعهم الاستلابي نفسه أي الغرب! ومن هنا قرروا إعادة تكريسه بصفته مثقفاً كوزموبوليتياً مثلهم يدافع عن مثل إنسانية عامة تتجاوز حواجز الاختلاف الثقافي بين البشر، أو بوصفه بأحسن الأحوال مثقفاً إنسانوياً يدافع عن مسؤولية المثقف النقدية تجاه السلطة.

بهذا مسح كل ما يميز إدوارد سعيد. وأنصح القارئ أن يقارن مقالة الدكتور صادق جلال العظم العدوانية تجاه الكتاب بعنوان «الاستشراق والاستشراق معكوساً» التي نشرها في مجلة «الحياة الجديدة» البيروتية عام ١٩٨١ مع مقالته بالعنوان نفسه التي نشرها في التسعينات في كتاب بهذا الاسم. لم يهتم إدوارد سعيد (في رأيي لم يكن لديه المعرفة الكافية بالثقافة العربية الحديثة، وأظنني أستطيع البرهنة على ذلك من كتاباته نفسها) بالآلية المكملة لآليات تشكيل الاستشراق والثقافة الإمبريالية وهي «اجتياف» الشعوب المستعمرة للتصور الغربي عنها، ويتجلى هذا الاجتياف في الحداثانية ونقد الثقافة التقليدية في بلدان الجنوب (هذا الاجتياف أسميه بالاسم العام «الاستلاب»).

«الشعلة المحركة» لفكر مالك بن نبي:

أعتقد أن الشعلة المحركة التي بثت تلك الطاقة الهائلة في جوانح مالك بن نبي ودفعته لكتابة عشرات المقالات وباقة من الكتب كانت عثوره على «اكتشاف فريد من نوعه» إن درسنا بعناية طبيعة الوعي السائد عند المسلمين والعرب في زمنه (وأعتقد أنه كان الوعي السائد عند الطلائع الفكرية في «العالم الثالث» أيضاً)، وقد عبر مثلاً عن اندهاشه من هذه الطريقة الجديدة في التفكير التي أتى بها مالك الكاتب المصري الشهير إحسان عبد القدوس في مقال له في روز اليوسف بعنوان «الاستعمار في نفوسنا»: «لم أُعِرْ حديث مالك اهتماماً أول الأمر غير أن الرجل كان غير ما تصورت فقد بسط أمامي أفكاراً جديدة ومثيرة للانتباه والاهتمام لم يسبق لي أن سمعت بمثلها». وقال: «لقد استجمعت عقلي وسمعي لأتابع الأفكار الجديدة لهذا الكاتب الجزائري فإذا به يغوص في الأعماق ويدعني أطفو على السطح ومع ذلك فإني قد أستطيع أن ألخص أفكار الرجل: فهو يرى أن العالم العربي ظل يحارب الاستعمار عشرات السنين لكنه أغفل قابليته هو للاستعمار، كان يجب عليه أن يحارب تلك القابلية التي هي المرض الحقيقي، أما الاستعمار فهو عرض وعلامة لذلك المرض»[1]. ذهل عبد القدوس إذن مما يمكن أن نسميه «انقلاباً كوبرنيكياً» قدمه مالك في حديثه الشخصي معه، لكنه كان للتو قد شرحه في كتابه المؤسس «شروط النهضة» حين قلب تصور المشكلة

١ ـ نقلت الاستشهاد عن مقابلة نشرها «موقع الشهاب للإعلام» مع الدكتور عبد السلام الهراس
http://www.chihab.net/modules.php?nameFNews&fileFprint&sidF745

الجوهرية التي يعانيها ابن الشعوب الواقعة ضحية الاستعمار من مشكلة استعمار وكفاح ضده إلى مشكلة قابلية للاستعمار يجب التخلص منها أولاً. هذه الصيغة كثيراً ما يساء فهمها وقد يساء استعمالها قصداً وبسوء نية للتعتيم على مسؤولية الاستعمار.

«الاكتشاف المالك بن نبوي» قاد إلى دعوة عملية بعد تشخيصه لمرض الإنسان المستعمر (بفتح الميم الثانية) بأنه «قابل للاستعمار»: إنها الدعوة إلى أن يغير الفرد والمجتمع من سلوكه المنتج للقابلية للاستعمار إلى سلوك ينتج بنية تجعل الاستعمار مستحيلاً. إنها دعوة لابن المستعمرات إلى أن يتخلى عن انتظار الخلاص من طرف خارجي والبدء بعمل فاعل دؤوب ذاتي هو وحده القادر على تغيير المحيط عبر تغيير الذات. من هنا كانت الآية الكريمة التي يتخذها مالك شعاراً له هي قوله تعالى «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». لن يأتي الخلاص من وليمة صوفية «زردة» ولا وليمة انتخابية ينتظر فيها الناخبون حقوقهم من مراسيم يصدرها البرلمان، بل هو يأتي فقط من فعل ذاتي وتدخل لكل فرد في الشأن المجتمعي وهدفه إنهاء الوضع الراكد «المنحط» للمجتمع وتغييره إلى وضع «نهضوي». ولينظر القارئ إلى وصفه (في كتاب «شروط النهضة») للنهضة التي بدأت في الجزائر في عشرينات القرن العشرين الميلادي بتأثير من «جمعية العلماء المسلمين» وقادت إلى دخول المجتمع بأسره في فعل «نهضوي» يقوم فيه كل فرد بواجبه، أي يسلك سلوكاً جديداً من شأنه أن يقود إلى تغيير الحالة

الاجتماعية كلها ونسف الحالة «الانحطاطية» للمجتمع الجزائري: أي نسف «قابلية هذا المجتمع للاستعمار». وما جرى لها لاحقاً حين خربتها «الزردة الانتخابية» التي انساقت إليها. هذه هي «الشعلة المحركة» لتفكير مالك بن نبي وهذه هي الدعوة المنبثقة عنها. ولكن فكرة مالك بن نبي عن «القابلية للاستعمار» قد يساء فهمها واستعمالها، ولعل بعض صيغه هو الملتبسة (أو المتسرعة) في أماكن معينة من كتاباته ساهمت في تسهيل ذلك، وهي صيغ تندرج في رأيي في الحالات التي يحد فيها الكاتب بنفسه من آفاق أفكاره وأبعادها بتأثير سهو أو حماس طارئ أو بتأثير استفزاز خارجي. إن مالك بن نبي انطلاقاً من هذه الأرضية لشغله الثقافي كان لا يغفل دور الاستعمار، ليس فقط لأن ابن المستعمرات عرضة «لمعامل استعماري» كما هو عرضة «لمعامل القابلية للاستعمار» (انظر حديثه عن العاملين في كتاب «شروط النهضة») بل أيضاً لأن الاستعمار نفسه يرصد حالة «القابلية للاستعمار» في المجتمعات الواقعة ضحية له، ويحاول بشتى الطرق الظاهرة والخفية مكافحة العناصر الثقافية أو الاجتماعية التي تهدد هذه القابلية بالزوال، وفي هذه النقطة، وخلافاً لمن زعم أن مالكاً يقلل من أهمية دور الاستعمار، يبدو لي على العكس أنه يصل إلى حد المبالغة بل «الوسوسة» في وصفه للتتبع الدقيق الذي تقوم به «مراصد الاستعمار» لكل فكرة من شأنها أن تهدد هذه القابلية (انظر مثلاً كتابه «الصراع الفكري في البلدان المستعمرة»).

عن الفكر الذي يركز على دور ثقافة المجتمع في مكافحة الاستعمار أو في تسهيل عمله: مالك بن نبي وياسين الحافظ:

لعل القارئ لاحظ أنني وضعت الصفتين «نهضوي» و«انحطاطي» بين أهلة. أردت بهذا أن ألمح إلى كون هذين الوصفين لوضع اجتماعي ما أو سلوك ما نسبيين، وهو ما شرحته سابقاً، أي هما يمكن إطلاقهما فقط بعد أن يحدد مستعملهما ما يمكن تسميته «سلم القيم» التي يعيرها الناظر للأشياء والسلوكيات. فمن يرى أن النمو الرأسمالي هو «النهوض» وأن تعثر هذا النمو وبقاء البنى ما قبل الرأسمالية هو «الانحطاط» سيحكم على السلوكيات والمكونات الاجتماعية من سلم قيم بني على السؤال: «هل هذه السلوكيات والمكونات تشجع هذا النمو أم تعرقله؟» (فيعطي القيمة الإيجابية «نهضوي» لما يقود إلى النمو الرأسمالي ويعطي القيمة السلبية «انحطاطي» لما يقود إلى بقاء البنى ما قبل الرأسمالية). لم يكن مالك بن نبي صاحب نظرة نقدية في هذا المجال، بل خلت أحكامه من رؤية نسبية القيم ومالت إلى الإطلاقية فهو يحكم بصورة سلبية مطلقة على بنى وأفكار مجتمع «ما بعد الموحدين»على حين يحكم بالعكس حكماً إيجابياً مطلقاً لا نسبية فيه على بنى وأفكار مجتمعات يراها «غير قابلة للاستعمار» مثل ألمانيا واليابان، وعلى أنه مثل كل مفكر خصب ليست آراؤه دوماً متسقة، ولا تخلو كتاباته من تناقض. في هذه الإطلاقية يلتقي مالك بن نبي مع المفكر السوري ياسين الحافظ (١٩٣٠-١٩٧٩). ينطلق مالك من نظرية «الدورة

الحضارية» (انظر كتاب «شروط النهضة») فيحكم باسم التاريخ على البنى الاجتماعية، وينطلق ياسين الحافظ من نظرية إطلاقية أيضاً هي نظرية المادية التاريخية (ويهمه منها بصورة خاصة التفوق المطلق للمرحلة الرأسمالية وبناها الاجتماعية والسياسية والفكرية على نظيراتها ما قبل الرأسمالية)، وكما أن مالك بن نبي لا يعتريه الشك أو لا يكاد يعتريه في أن «النهضة» هي خير مطلق، فإن ياسين الحافظ لا يشك قط في تفوق «المعمار الاجتماعي الحديث» على «المعمار التقليدي» (ويعبر عن تفضيلاته هذه بحكم سلبي مطلق على صفات مثل «تقليدي»، «وعي محلي» وبحكم إيجابي مطلق على صفات مثل «حديث»، «وعي كوني»). كنت في محاولتي لعرض أفكار مالك بن نبي واستخلاص ما هو مجدٍ راهناً منها (ما أفضل الآن تسميته: «ما هو مناسب»، وانظر كتابي «مالك بن نبي والوضع الراهن»- دار الفكر- دمشق ٢٠٠٨) حاولت أن أبين نقاط الالتقاء بين هذين الشغيلين الثقافيين رغم اختلافهما الظاهر: مالك وياسين. وهذه المقارنة لم يفهمها بعض القراء، ومنهم متمرسون في التفكير المجرد الذي يتجاوز سطح الأشياء وحالتها الظاهرة من أمثال أخينا غريغوار مرشو الذي أبلغني صديق مشترك أنه استهجن الربط بين الكاتبين. الربط بينهما في اعتقادي مبني على أساس عميق يتجاوز التناقض الظاهري بين مفكر يتبنى نسخة ماركسية مما يسميه أخونا عبد الوهاب المسيري رحمه الله «علمانية شاملة» هو ياسين الحافظ وبين مفكر عميق التدين يوضع عادة مع «التيار

الإسلامي» هو مالك بن نبي. ما هو مشترك بينهما هو أن كليهما يرى أن المشكلة الجوهرية لمجتمعنا هي «مشكلة ثقافة». وهي بالتحديد مشكلة نوع الثقافة السائدة في المجتمع، وبهذا التوصيف والتشخيص للمشكلة ابتعد كلاهما عن التيار الفكري السائد بين الفاعلين السياسيين في عصرهما الذي كان يرى أن المعضلة العربية (أو الإسلامية والعالم-ثالثية) تقع خارج المجتمع المعني: إما أن المشكلة كلها مشكلة التأثير الخارجي (الاستعمار)، ويكون الحل للمشكلة بالتالي هو المقاومة أو أن المشكلة مشكلة السلطات الحاكمة (كثيراً ما توصف بالعميلة للاستعمار مما يعيد إلى التشخيص نفسه) ويكون الحل هو النضال لإسقاط هذه السلطات وتنصيب سلطات جديدة معادية للاستعمار مكانها. خرج مالك وياسين من هذا التوصيف وأعادا المشكلة إلى داخل المجتمع وبالتحديد إلى بنيته الثقافية. في تشخيصهما لهزيمة ١٩٦٧ مثلاً نجد لديهما صيغاً متماثلة، ولننظر في التشخيصين الآتيين:

١- يقول مالك بن نبي موافقاً على رأي «أحد علماء الاجتماع الفرنسيين»: «لم يحصل فشل عسكري في سيناء بل ظهر «فشل ثقافي» في حزيران الماضي. لم تكن القضية قضية إخفاق العلم العسكري بل إخفاق الثقافة وحسب»[١].

١-. مقال بعنوان «نداء قسنطينة مشكلة الثقافة» ونشر بالفرنسية في مجلة «الثورة الأفريقية» عام ١٩٦٨، ونشرت ترجمته العربية في كتاب «من أجل التغيير»، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥.

٢- يقول ياسين الحافظ: «سنقول ببساطة: إن عمارة المجتمع العربي القائمة هي المهزومة. ونمضي خطوة أخرى في التحديد: المهزوم هو وعي معين، تسنده ثقافة معينة وأيديولوجيا معينة»[١].

الفارق بين الكاتبين هو لصالح مالك في اعتقادي: إن مالكاً كان أكثر مرونة عقلية وأكثر تقبلاً لفكرة تعدد العوامل المسببة للظواهر الاجتماعية ولتعدد طرق حل «مشكلة الحضارة»، على حين لا يقبل ياسين سوى سبب واحد للهزيمة الحضارية وحل واحد لها. من جهة أخرى يتفوق مالك تفوقاً هائلاً من حيث كونه لا يناصب عقيدة مجتمعه العداء ولا يضع أنموذجاً أجنبياً واحداً على أنه مثل أعلى وتقليده واجب إلزامي (هو مثال الثقافة العلمانية الفرنسية والنظام الاجتماعي والسياسي القائم عليها).

١- مقال بعنوان «أوراق حزيرانية»، كتب في عام ١٩٧٧ ونشر في كتاب «الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة»، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٧

الفصل الثاني عشر

مساهمة في علم نفس الأيديولوجيا

البعد العاطفي للأيديولوجيا
(نموذج الأيديولوجيا العربية المعاصرة)

مفهوم الاستلاب

نشأت عندي في وقت مبكر، في المرحلة الثانوية، فكرة دراسة حالة بدت لي شائعة وذات أهمية كبيرة إذا أردنا دراسة علاقة الفرد بالمجتمع، وهي الحالة التي يقتنع فيها الفرد بتصور سلبي عن نفسه كالمقتنع أنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً (القناعة بصفرية القوة) أو أنه مذنب بطبيعته وبحكم وجوده في الحياة بالذات، أو أنه من عرق أدنى دونية نتجت عن الجينات الوراثية وليس بالاكتساب، أو أنه قبيح ووسخ بصورة لا مخرج منها، أو أنه كتب عليه أن يعيش محروماً.

فهي حالة يأس إذاً، أو لنقل بتعبير أدق: هي حالة اقتناع مسبق راسخ بعدم جدوى الصراع للحصول على وضع إيجابي في ثنائيات ينقسم أفراد المجتمع وفقها مثل الثنائيات: جميل – قبيح، كلي القدرة – عديم القدرة، أعلى – أدنى، إلى آخره.

ثنائية جميل – قبيح لاحظت أنها ترتبط ارتباطات طبقية في الثقافة السائدة، وبالذات رأيت أن الملاحظة المدققة كافية للقول إن الجمال هو السمات المميزة للطبقة الأعلى وإن القبح هو السمات المميزة للطبقة الأدنى. وبطريقة حدسية رأيت ارتباطاً آنذاك للحالة الجمالية بحالة الطبقة الأعلى ثم على الصعيد الأعمق بما أسميته «الحالة الأمومية» وهي حالة الطفل الرضيع الذي هو في وضع إشباع تام ووحدة مع هذا النموذج الأول للمحبوب الذي هو الأم، وعلى العكس كان هناك تماثلات نفسية كما حدست بين حالة

القبح وحالة الطبقة الأدنى وعلى المستوى النفسي الأعمق بين هذه الحالة وحالة الطفل المهجور، مثلاً حالة الفطام. وهذه الارتباطات غير مستغربة مبدئياً إذ حين نتأمل انفعالاتنا تجاه أشخاص ما أو مواقف حياتية معينة سنجد أن هذه الانفعالات كثيراً جداً ما تتجاوز الحالة الواقعية وتستثير ذكريات حالة قديمة قد لا نعي كل عناصرها، بل قد لا نعي شيئاً من هذه العناصر على الإطلاق وكل ما نعيه هو «الوجدان» المستثار أي الشحنة الانفعالية المرتبطة بالحالة التي استثيرت من مكان بعيد كامن في خزان الذاكرة.

والاستنتاج الواضح الذي نتج مباشرة عن الحدوس السابقة هو تفسير تلك العاطفة المهمة جداً التي هي عاطفة الحب، إذ حين نعلم أن العاشق إنما «يحب» جمال المحبوب أو بتعبير آخر إن الجمال هو سبب الحب كما تشهد على ذلك على كل حال القصائد والأغاني، ونربط هذه الملاحظة بالتفسير السابق للشعور الجمالي، فإن من المنطقي أن نستنتج أن ثمة معنى نفسياً لا شعورياً للحب يتعلق بلا ريب بواقعة الانقسام الطبقي في المجتمع ويمد جذوره النفسية العميقة إلى الحنين إلى «الحالة الأمومية».

عاطفة الحب المرتبطة بالشعور الجمالي تجد تفسيرها إذاً إن وجدنا تفسير هذا الشعور الجمالي أي تفسير منشأ تمييز البشر بين صفات معينة «جميلة» وصفات أخرى «قبيحة».

هذه الصفات تخص «حالة» شاملة فالإنسان قد يكون «جميلاً» وسلوكه «جميلاً» وكل عالمه الذي يعيش فيه «جميلاً» وكل عنصر من عناصر هذا العالم «جميلاً» أيضاً. وعلى العكس ثمة إنسان آخر «قبيح» «وسلوكه «قبيح» وكل عالمه الذي يعيش فيه «قبيح» وكل عنصر من عناصر هذا العالم «قبيح» أيضاً.

وفي المقارنة التحليلية بين عناصر الحالتين «الجميلة» و«القبيحة» سنرى أن التمييز يستبعد العناصر المحايدة التي هي حصراً العناصر المشتركة بين الحالتين، فما يسم حالة معينة بالجمال هو احتواؤها على السمات الخاصة التي تميز الطبقة الأعلى وما يسم حالة أخرى بالقبح هو احتواؤها على السمات الخاصة المميزة للطبقة الأدنى.

«الجمال» في الحياة الاجتماعية لاحظت أنه مقرون بسمات الترف الخاصة المميزة (بتشديد الياء وكسرها) للطبقة الأعلى كما أن «القبح» مقرون بالسمات المعاكسة المميزة لحالة الطبقة الأدنى.

والميل الذي يحس به من يميل للجمال يكون بناء على هذا معبراً عن ميل ليس بالضرورة أن يكون واعياً للعيش في حالة الترف، ومعبراً بصورة أعمق تكون لا واعية عن الحنين إلى الحالة الأمومية. وبالعكس فالنفور من «القبح» هو نفور معناه النفسي الذي قد يكون غير واع هو النفور من حالة الحرمان التي تعيشها الطبقة الأدنى وبمعنى نفسي أعمق هو حصراً غير واع فرار من حالة الهجر.

وفي ذلك الوقت الذي وضعت فيه هذه الفرضيات والحدوس كنت لم أطلع بعد على نظريات مدرسة التحليل النفسي في تطور «الجنسية الطفلية»، وبعد اطلاعي عليها رأيت بالحدس أيضاً أن ارتباط القبح بالوساخة وارتباط الجمال بالنظافة له علاقة بتطور تلك الحالة التي تميز إجبار الطفل على النظافة الإرادية وهي تأتي عند هذه المدرسة التحليلية مباشرة بعد المرحلة الأولى المتطابقة مع ما دعوته «الحالة الأمومية». وكنت أذكر لمعارضي هذه الفرضيات أمثلة من سمات اتفق عليها أنها «جميلة»، وأدلهم على ارتباطها بوضع مترف مرتاح كبشرة الجلد الناعمة والعيون الواسعة الصافية في مقابل سمات أخرى اتفق على أنها قبيحة لها ارتباط بوضعية معيشية قاسية كالجلد الخشن والعيون الضيقة العكرة، وكنت أذكر لهم أيضاً كيف تتغير المعايير الجمالية بتغير صفات مميزة للطبقة الأعلى، فعلى سبيل المثال صارت شقرة الشعر وزرقة العيون مستحبة وجميلة بعد أن أصبحت الطبقة الأعلى (كما تراها طبقات مجتمعنا كافة) هي أوروبا ولم تكن هاتان الصفتان معدودتين في الصفات الجميلة في العصور السابقة. وذكرت لهم أيضاً مثال أسماء الأطفال، وكيف صارت أسماء معينة تعد قبيحة لا لأن معناها قبيح بل لانتشارها في أوساط الطبقة الأدنى، وكيف صارت أسماء أخرى تعد جميلة لا لأن معناها جميل (بل قد تكون بلا معنى مفهوم عند من عدها جميلة فسمى ابنه بها) ولكن لأنها منتشرة في أوساط الطبقة الأعلى.

وحين انتقلت إلى تحليل عاطفة الحب بدأت بالملاحظة أن الحب لا يبدأ كقاعدة عامة حين يصادف العاشق (ولأفرض هنا أن العاشق رجل) امرأة جميلة بل يبدأ الحب (أو بتعبير أكثر دلالة «يندلع») حين يشعر العاشق أن هذه المرأة الجميلة هي أيضاً تحبه.

إذاً تظهر عاطفة الحب في تلك النقطة من مسار العلاقة مع المحبوب التي يحس فيها العاشق أنه أيضاً أثار نفس الإعجاب عند الآخر الذي سيصبح المحبوب الذي كان الأخير قد أثاره عنده، ولنلاحظ هنا أن الإعجاب لوحده لم يستثر عاطفة الحب فالحب يبدأ حين نكتشف أن من أعجبنا به قد أعجب بنا! (بغض النظر عما إذا كان الآخر قد أعجب بالعاشق حقاً أم كان توهماً فالمهم هنا هو قناعة العاشق).

والاعتقاد أن المعجب به أعجب بالمعجب معناه النفسي تغير نظرة الفرد إلى نفسه، فبينما كان يرى نفسه قبيحاً عند الآخر الجميل صار يرى نفسه جميلاً عنده وصارت الأدوار متبادلة، وارتباطات هذه الحالة النفسية هي أنه حاز على حالة الترف ثم أنه حاز في المستوى الأعمق على حالة الطفل المحبوب. الحب إذاً ينشأ في نقطة انتقال بين حالتين الحالة الأولى هي حالة الاقتناع بقبح الذات وحتمية الحرمان وحتمية نبذ الأم إلى حالة نقيضة هي حالة الجمال والترف وميل الأم وإقبالها.

عموميات

ليست الأيديولوجيا نظاماً من الأفكار المجردة بلا روح، يتعامل معها حاملها بحيادية وبرود، بل هي أفكار مشحونة انفعالياً تحتوي كل منها على «قيمة عاطفية» معينة، و«المناصر» – وهو في اصطلاحي هنا نصير الأيديولوجيا المقتنع المخلص- يعطي الأشياء والأحداث والوقائع قيمة عاطفية محددة.

ووضع الأيديولوجي العاطفي هذا على صحته العامة لا يعني أن شدة الانفعال العاطفي متساوية في أطوار حياة أيديولوجيا معينة فهي تختلف في الشدة الانفعالية «الحماس» بين طور وآخر كما سنذكر بعد قليل. هناك علاقة بين العاطفة والأيديولوجيا لا تنفصم فلا يمكن في اعتقادي تصور أيديولوجيا تقوم على أساس «عقلي بارد» شأن العلم و الفلسفة أيضاً إلى حد ما.

أستعمل مصطلح «العاطفة» ومشتقاته بالمعنى الذي استعملته في كتابات قديمة[١] والعاطفة هناك هي تحرر انفعال كان محبوساً بسبب الأزمة الاستلابية وقد تحرر نتيجة حدوث ثغرة في جدار الاستلاب.

١ـ نشرت جزءاً مختصراً شاملاً منها بعنوان «النظرية العامة للعاطفة» في كتاب مشترك مع الدكتور حسين شاويش، ونشرت الكتاب دار الكنوز الأدبية في بيروت عام ١٩٩٥ بعنوان«حول الحب والاستلاب – دراسات في التحليل النفسي للشخصية المستلبة». وقد حالت ظروف المنفى القسري دون تصحيح مسودات الطبع ودون الموافقة على النسخة النهائية التي جاءت على طريقة الجيل العربي الحديث وفهمه الشكلي للفكر والثقافة: أنيقة حافلة بالأخطاء ورفضت الدار توزيع التصحيحات التي دققها الأخ حسين مما حد من مقدرة القارئ على قراءة هذا الكتاب الذي كان في تقديري محاولة عربية جيدة لابتكار نقد سيكولوجي للاستلاب. والابتكار في الكتاب برأيي لم يأت من وجهة النظر الأيديولوجية التي تغيرت عندنا كلينا جذرياً منذ ذلك الحين بل من فكرتين:«نظرية الاستلاب» و«النظرية العامة للعاطفة» وهما من أعمالي في فترة الصبا، واللتين ذكرتهما هنا، ومن دعوة الدكتور حسين الطليعية التي لم أرها في مرجع آخر لمعالجة سلوكية للاستلاب.

الاستلاب بالتعريف هناك هو حالة من القناعة الذاتية بالدونية في سلم القيم التراتبي في المجتمع: دونية أخلاقية (شعور بالذنب)، دونية عنصرية (الانتماء إلى تركيب بيولوجي أدنى)، دونية جمالية- طبقية (وضع القبيح- الفقير)، دونية تغلبية (القناعة بصفرية القوة في التغالب الاجتماعي وحتمية الهزيمة)، والفرد في ظل هذه القناعة يعيش من الناحية النفسية في «حالة» مؤلمة هي حالة «الأزمة الاستلابية» (بعد قليل يأتي شرح مصطلح «الحالة»).

العاطفة في الموضع المذكور (كعواطف «الحب» و«الفرح» و«الحزن» و«الغضب» و«الاحتقار» و«الفخر» و«الشماتة») فسرت بأنها «حالة» موائمة نتجت عن انفراج أو اختراق في جدار الحالة المأزومة التي أسميت «الأزمة الاستلابية». في عاطفة «الحب» يعيش الفرد الانتقال إلى حالة «الجميل المحبوب، من الطبقة الأعلى» من الأزمة الاستلابية التي هي حالة «القبيح المنبوذ من الطبقة الأدنى».

وفي عاطفة «الغضب» يعيش الفرد حالة المظلوم الذي من حقه أن ينتقم: وهي خروج من حالة مأزومة هي حالة المذنب. وفي «الحزن» يعيش الفرد حالة المظلوم الذي يستحق أن يعطف عليه وهي خروج من الحالة المأزومة التي هي حالة الآثم الذي يستحق التأثيم. وفي «الفرح» يعيش الفرد حالة «المتغلب القوي» وهي خروج من الحالة المأزومة التي هي حالة صفري القوة المطلق الضعف الذي لا يمكن أن يفعل أو يحقق شيئاً. وفي «الشماتة»

يعيش الفرد حالة اختلال توازن القوة بينه وبين مرجع المقارنة الذي كان يبدو كلي القدرة عند تغير وضع الأخير باتجاه الضعف وبالذات في النقطة التي ينفضح فيها ضعفه. وفي «الفخر» يحس الفرد أنه في حالة العنصر الأعلى أو السيد. ولعلنا نجد العاطفة النقيضة في تغير الوضع العنصري الذي يسمح للشاعر الجاهلي مثلاً (أو الإسلامي الذي لم يزل يتبنى هذه القيمة الجاهلية كالفرزدق وجرير) بالهجاء القائم على أساس فضح «لؤم» الخصم أي في معنى هذه الكلمة الأصلي دناءة نسبه العنصري. وفي كل هذه العواطف نميز في النظرية التحليلية ما يلي:

- مفهوم «الحالة» وهي عندي موقف تخيلي معيوش في كل مستويات الوعي من اللاشعور إلى الشعور، يتألف من الفرد في محيط الجماعة المعيارية التي ينسب الفرد نفسه إليها ويهمه موقفها منه. وهي في التحليل لا تكون متطابقة مع الموقف الآني الحقيقي بل هي (على ما هو مألوف عند العصابيين) تتعلق بتماه مع وضع سابق مختزن يتم رؤية الوضع القائم فعلاً على أساس أنه هو نفسه هذا المخزون في الذاكرة. والحالات قسمان: الموائم وهو الحالة العاطفية منها المأزوم وهو حالة «الأزمة الاستلابية».

- ونعرف «الدوافع العاطفية» على أنها دوافع للعيش في حالة عاطفية - وهذه هي الدوافع العاطفية الموجبة: وللخروج من الحالة المأزومة - وهذه هي الدوافع العاطفية السالبة.

- والعاطفة هي في التعريف العام «الشعور بإمكانية الانتقال من الحالة المأزومة إلى الحالة العاطفية».

- والحالة المأزومة تتميز بوجود الفرد التخيلي في وضع أدنى منظوراً إليه من وجهة نظر الجماعة المعيارية التي ذكرناها (وضع القبيح، المنبوذ، الآثم، عديم القوة، المحكوم عليه بالهزيمة في أي صراع، عديم القدرة على إنجاز شيء..إلى آخره) أما الحالة العاطفية (الموائمة) فتتميز على العكس في وضع تخيلي للفرد إزاء الجماعة المعيارية تعترف له فيه الجماعة بمساواته معها في وضع الأعلى النقيض لما سبق في الحالة المأزومة (فهي هنا تنظر إليه على أنه جميل، محبوب، قوي، فاضل، محترم أخلاقياً.... إلى آخره)

ووجود الدوافع العاطفية عند الفرد أعبر عنه بأنه «حاجة إلى العاطفة» وهذه الحاجة إلى العاطفة تقوم الأيديولوجيا بنقلها من حيز فردي إلى حيز جماعي.

والدافع العاطفي يتجلى جسدياً في طاقة محركة تنطلق مع انطلاق العاطفة فيحس الفرد بالانفراج لتحرر هذه الطاقة التي كانت الأزمة الاستلابية تحبسها.

تتعامل الأيديولوجيا خصوصاً مع «الدوافع العاطفية» للفرد، وهي تقوم «بالبرهنة» على «أحقية» مواضيع معينة (يتماهى الفرد معها ويعد الموقف

منها يكافئ الموقف منه هو بالذات) بالاحترام والحب والتزكية الأخلاقية وعلى أحقية مواضيع أخرى (يماهيها الفرد مع الخصوم ويعد الموقف منها موقفاً من الخصوم أنفسهم) بتقييمات معاكسة أي بالاحتقار والتأثيم والكراهية، وبهذا المعنى تشكل الأيديولوجيا بلا ريب خزان «البراهين» الذي تمتح منه شريحة اجتماعية معينة لتبرير وضعها وجعله مقبولاً في سلم القيم التراتبي العام.

وتهتم الأيديولوجيا أساساً بوقائع اجتماعية حساسة يدور حولها الصراع الاجتماعي، و«المواضيع الحساسة» هي المواضيع القابلة للتغير، والانفعال العاطفي الذي يشحن الموقف الأيديولوجي من هذه المواضيع التي هي قابلة للتغير يكون إما سلبياً (ضد التغير) أو إيجابياً (مع التغير).

هذه المواضيع الحساسة هي التي تكون عادة مشحونة عاطفياً فهي «محبوبة» أو «مبغوضة» أو «محتقرة» أو «سارة» أو «محزنة» أو «مثيرة للغضب» أو «مثيرة للفخر»..إلى آخره، والشحنة العاطفية هي الطاقة المحركة التي تتحرر في الحالة العاطفية كما ذكرت.

ولا بد هنا في ختام هذه الملاحظات النظرية العامة عن سيكولوجيا الأيديولوجيا من ملاحظتين:

أولاً ـ لا يعني هذا التحليل أن الأيديولوجيا في كل ما تقوله وتدعو إليه هي مجرد ضلال أو هذيان مرضي، إذ يمكن أن يكون فيها قسط يزيد أو ينقص من الحقيقة والمواءمة الصادقة مع الأخلاق.

ثانياً ـ ليس كل ادعاء يلبس شكل الأيديولوجيا (أي مثلاً شكل التبرير الأخلاقي) هو أيديولوجيا حقيقية، فالأيديولوجيا الحقيقية تتميز بإيمان المناصر الحقيقي الصادق بها، ولكن عندنا ادعاءات للسياسيين في العصر الحديث تكذبها التجربة اليومية، وهي لا تنم عن قناعة، بل هؤلاء ممن طلّق أصلاً المبادئ والقناعات منذ قرر احتراف السياسة، فتصريحاته الأخلاقية الزائفة التي يعرف هو قبل غيره أنها ادعاءات بالاقتناع وليس اقتناعاً حقيقياً لا نسميها أيديولوجيا بل هي انتحال للأيديولوجيا، وهذه حال الغالبية الساحقة من محترفي السياسة في الغرب والشرق ولا أكاد أعرف من السياسيين الحديثين من لا ينطبق عليه هذا الحكم إلا حفنة قليلة منهم مثلاً في اعتقادي المهاتما غاندي.

فإذا قال السيد جورج بوش مثلاً إن حكومته تمثل «الخير» فهذا ادعاء هو أول من يعرف أنه مجرد كذب، لا تكذبه تجربة شعوب فيتنام وفلسطين وهيروشيما فحسب بل يكذبه أولاً أحرار الولايات المتحدة أنفسهم، وتكذبه منظمات المجتمع المدني الأمريكي قبل غيرها (ومثال آخر على ذلك الموقف المتناقض من مجازر مخيم جنين بين منظمة «الهيومان رايتس ووتش» الأمريكية والسيد كولن باول الذي قال إنه لا دليل على مجازر، وهو يعني أن سياسة حكومته أنها لن تقر بوجود مجازر! والانفصام بين السياسة والأخلاق الذي يعد عند هؤلاء بديهية ويعدون من يدعو إلى الأخلاق في السياسة طفلاً غريراً ساذجاً هي التي تهدد بحق في أن تقود البشرية إلى

كارثة قاضية على العالم) وادعاؤه هذا لا يؤخذ على أنه قناعة إلا إذا سمينا قانون الغاب «خيراً» وعددناه هو المعيار للخير!

المناصر في وضع الثبات ثم بعد التغير:

لنتكلم أولاً عن المناصر المستقر في قناعاته بأيديولوجيا معينة:

إن الأيديولوجيات الاجتماعية في مجتمع مختلف الأيديولوجيات لا تخوض مع الأيديولوجيات الأخرى «حوار الطرشان» مبدئياً، فثمة قيم عامة متفق عليها يتم التنازع فقط على «تعيينها» أي تجسيدها بواقعة عينية ملموسة. فلا خلاف بين الرأسمالي والاشتراكي على أن «العدل» كقيمة مجردة مطلوب وأنه شيء إيجابي وعلى أن «الظلم» كقيمة مجردة مرفوض وأنه شيء سلبي، ولكن الخلاف، بل التناقض بينهما، هو على «التعيين» لهاتين القيمتين. فوجود نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هو العدل عند مناصر الأيديولوجيا الرأسمالية المقتنع وهو الظلم عند الاشتراكي المقتنع.

وتقوم كل من الأيديولوجيتين «بالبرهان» على صحة التعيين الذي تبنته. وبنقض براهين الخصم و«إثبات» خطئها بطرق مختلفة ليست جميعها طبعاً طرقاً بحثية أكاديمية، بل لا تكاد تشغل هذه الطرق قيمة تذكر بالقياس للطرق الانفعالية الحدسية المستندة إلى ذكر وقائع عادة ما تكون ناقصة، وإلى البراهين اللفظية، وإلى آخر الطرق غير المستندة إلى «البراهين» بحصر المعنى أي الاستنتاجية المنطقية أو الاستقرائية التجريبية.

لنفترض المناصر في الوضع الأيديولوجي المستقر أ-١. إن هذا الاستقرار يتضمن من الناحية النفسية مجموعة م١ من المواضيع الثابتة المشحونة انفعالياً، وهي تخص كل المواضيع الحساسة التي تشكل مدار الصراع على الوضع الإيجابي في بنية التراتب الاجتماعي المتعدد المستويات: أعدد في العادة أربعة مستويات هي المستوى الأخلاقي، والمستوى الجمالي -الطبقي، والمستوى العنصري، والمستوى التغلبي. لنفترض الآن أن الفرد تغيرت قناعاته الأيديولوجية وأصبح في الوضع أ-٢.

لا شك أن هذا التغير سيغير من طبيعة الشحنة الانفعالية لمواضيع حساسة تراتبياً، وستتألف المجموعة الجديدة من المواضيع الحساسة المشحونة انفعالياً م٢ من عناصر جديدة كلياً لم تكن مشحونة سابقاً - أي كانت محايدة انفعالياً ومن عناصر مشحونة من المجموعة السابقة تغيرت إشارة شحنتها من موجب إلى سالب وبالعكس، ومن عناصر مشحونة من المجموعة السابقة احتفظت باتجاه شحنتها.

ليس «الوضع المستقر» أ-١ وضعاً ابتدائياً إلا بالنسبة لما بعده وإلا فهو أيضاً وضع له تاريخ وأوضاع سبقته، والناس الذين يجدون أنفسهم ظاهرياً في الوضع نفسه كثيراً ما يكون لهم تاريخ مختلف من التغير الأيديولوجي. تحت مظلة الأيديولوجيا الواحدة يوجد أناس حافظوا على اتجاه شحن قديمة لموضوعات شحنت في وضعهم السابق ولم تتصادم مع الغطاء الواسع للوضع الأيديولوجي الجديد، كاليساري الذي انقلب لبرالياً من ناحية دفاعه عن

الحريات السياسية والنظام الانتخابي الحر ولكنه ظل محافظاً على تعلقه العاطفي الإيجابي بفكرة الملكية العامة لوسائل الإنتاج، فهو يوجد في الموقع الأيديولوجي الذي يوجد فيه لبرالي يدافع أيضاً عن الحريات السياسية والنظام الانتخابي الحر ولكنه جاء من موقع نصير للنظام الرأسمالي الذي يبغض فكرة الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

كنت قبل قليل تحدثت عن حاجة الفرد إلى العاطفة، وهذه الحاجة هي التي تجعله لا يتخلى عن التثبيتات العاطفية القديمة بتلقائية، فلا بد من تغير المجموعة الكبيرة من التثبيتات أي من الشحن الانفعالية من نوع واتجاه معين لكل واقعة على حدة من وقائع المجتمع الحساسة التي يستخدم الفرد الأيديولوجيا لتبرر موقفه العاطفي منها. وبقاء تثبيتات قديمة لم تدخل في صراع مع الموقع الجديد لأنها غير مرتبطة بما تغير من مواقف، علاوة على الاستمرار التلقائي لمفاهيم وعادات قديمة لعدم الشعور بالتناقض، ولأنها ليست وقائع حساسة لا بد للمناصر من اتخاذ موقف حاسم منها أو – أخيراً – لأن الفرد مقتنع بها عن وعي، يفسر اختلاف الأفراد الذين من المفترض أنهم يشغلون نفس الموقع الأيديولوجي بين بعضهم في التفاصيل.

كنا نرى عندنا يساريين يؤيدون بحماس فكرة تحرير المرأة ويساريين آخرين حافظوا على شكل من العلاقة مع المرأة هو بالنسبة للأيديولوجيا الحديثة لتحرير المرأة لا يمكن تصور أن يتبناه يساري إذ هو عند هذه الأيديولوجيا متخلف ومتحجر، والاختلاف بين اليساريين في هذه النقطة

يمكن تفسيره على ضوء ما تقدم. ومن ذلك أيضاً الاختلافات التي لاحظتها بين اليساريين في موقفهم من الكادحين، فليس كلهم – كما ينتظر من الاتجاه اليساري- يحترمون الفقراء ولا يحتقرونهم، وهذا ما يتبدى خصوصاً في الساحة الفلسطينية فقد لاحظت أن عدداً كبيراً من المحازبين في اليسار الفلسطيني لا يختلف موقفهم الاحتقاري من الكادحين عن موقف الأيديولوجيا المسيطرة الذي يميزه الإيمان العميق بأن الفقرسبب مبرر للاحتقار، وهذا بخلاف المفترض في الأيديولوجيا اليسارية التي تقوم على فكرة مناصرة الكادحين والعداء للتفاوت الطبقي. ومن ملاحظاتي أيضاً على هؤلاء أنهم نادراً ما كان عندهم مقدرة على الزهد في مغريات الحياة المترفة البرجوازية (انعدام المقدرة على الزهد عندنا في الساحة الفلسطينية كان سمة مشتركة بين «المناضلين» يميناً ويساراً!) وليس هنا العجب بالذات بل العجب هو أنهم كما يبدو لا يعرفون حتى أن هذا يتناقض مع يساريتهم المفترضة.

ولو درسنا هذه الحالة بتأمل لأمكن لنا أن نعيدها جزئياً على الأقل لتاريخ تغير تلك الشريحة أيديولوجياً وانتقالها إلى الموقع اليساري، فقد كان اليسار في النصف الثاني من الستينات موضة عالمية من جهة فلم يكن تبنيه إذاً نتيجة لتبن حقيقي عميق لنظرية الصراع الطبقي العتيدة، ومن جهة أخرى فقد كان ما يجذب هؤلاء خصوصاً عندنا هو تجارب ما دعي آنذاك بحركات التحرير الوطني التي كانت تقودها حركات يسارية

كما ﮐ الصين وفيتنام، ولم تكن التجارب التي أرادوا تقليدها تجارب حركات يسارية تهتم أساساً بمسألة الصراع الطبقي. ولذلك، ولفهم الموقع الأيديولوجي الحقيقي للفرد بتفاصيله، لا بد من أخذ مجمل «تعييناته» النفسية للمواضيع بعين الاعتبار.

تعيينات أيديولوجيا التأصيل:

ويمكن أن نأخذ مثالاً آخر على اختلاف التعيينات بين المنتمين ظاهرياً إلى الخيمة الأيديولوجية نفسها من تلك الأيديولوجيا التي تدافع عن الهوية، أي أننا نفترض الآن وجود هذه الأيديولوجيا ﮐ موضع الأيديولوجيا المستقرة الابتدائية أ-١ وتتميز هذه الأيديولوجيا بشحن جميع الوقائع المؤثرة ﮐ مسألة الحفاظ على الهوية أو زوال الهوية بشحنة انفعالية إيجابية لما يعزز هذا الحفاظ وسلبية لما يهدده.

والمشاهد ﮐ الواقع أن الشرائح والأفراد المنحازين لهذا المعسكر الأيديولوجي مختلفون ﮐ التفاصيل وهذا أمر متوقع كما رأينا قبل قليل. منهم من انطلق ﮐ اتجاهه هذا من منطلق ديني.

كاتب هذه السطور يؤمن بأن الدين ليس أيديولوجيا، بل هو يؤمن بأن الدين عقيدة صحيحة موحاة من الله عز وجل ولكن البشر يؤولونها ويستخدمونها استخدامات تصيب وتخطئ مقاصد الشارع وحين تدخل الشريعة باب التأويل وتختلط بأفكار موروثة من التاريخ وأخرى ناتجة عن

الصراعات الاجتماعية بين شرائح مختلفة فعندها تلبس الأيديولوجيا ثوب الدين، وعند هذه النقطة ينطبق على هذه الأيديولوجيا ما انطبق على غيرها من أيديولوجيات من قوانين سيكولوجية.

ومنهم من انطلق من منطلق الخوف من الجديد، ومنهم من انطلق من قناعة بأساسيات البنية الثقافية المحلية وأنها خير من البدائل المهددة لها. وهناك في هذا المعسكر فروق بين المواضيع الحساسة وتلك المحايدة، وفي اتجاه شحن بعض الوقائع أيضاً. مثلاً لا يعتبر استيراد التكنولوجيا موضوعاً حساساً عند التيار الديني بل هو ذو شحنة إيجابية على الأغلب على حين يكون هذا الموضوع محايداً أو سلبياً عند من ينطلقون في دفاعهم عن الهوية من منظور كراهية التجديد فحسب، وقد يكون بالنسبة لبعض المثقفين الذين درسوا بعناية التجربة الغربية ومخاطر التكنولوجيا الحديثة على الطبيعة والإنسان مشحوناً بشحنة سلبية.

العواطف في الأيديولوجيا العربية المعاصرة:

من أين يأتي الحماس؟

حين يستقر النظام الاجتماعي لفترة طويلة، وتعمل آلته بصورة منتظمة، تفقد الأيديولوجيا المسيطرة عنصر الحماس عند المناصرين، بل يصاب حتى بعض الأيديولوجيات غير المسيطرة بعدوى «الركود العاطفي»، كما رأينا مثلاً حالة الشيوعية الأوروبية التي تحولت إلى أيديولوجيا إصلاحية

ضعيفة الإشعاع لا يتمتع أنصارها بذلك الحماس المتأجج للشيوعيين في بلاد أخرى، فما أبعد الفارق في الحماس مثلاً بين الشيوعيين الفرنسيين في الستينات من القرن العشرين الميلادي و حماس زملائهم في الفترة نفسها في فيتنام أو الصين أو أفريقيا و آسيا وأمريكا اللاتينية.

ولو أحببت أن أرجع إلى «النظرية العامة للعاطفة» فسأقول إن العاطفة تظهر وتتأجج في نقاط التحول في الحالة الاستلابية: حين تبرز ثغرة في جدار «الحالة المأزومة»، من هنا فإن العاطفة تميز طبيعياً وضع التحول. وفي الحقيقة إن لحظات الانعطاف في الحالة الاستلابية من الحالة المأزومة إلى الحالة المناسبة أي الحالة العاطفية وبالعكس تترافق مع انفعالات تكون من نوع مريح، وهي انفعالات العاطفة، أو نوع مؤلم وهي انفعالات الأزمة الاستلابية. وأمثّل على ذلك لإيضاح هذه الفكرة بيوم إعلان نتائج الامتحانات بالنسبة للطالب فهو من الناحية الانفعالية ليس يوماً عادياً ففيه نقطة انعطاف في الحالة، فإن نجح كان الانعطاف إلى حالة مناسبة وظهرت عاطفة الفرح، وإن لم ينجح كان الانعطاف إلى حالة غير مناسبة وهي وفقاً لتحليلي حالة الأزمة الاستلابية التغلبية التي نعبر عنها بلغتنا العادية بأزمة في الثقة بالنفس أو بالقدرات الذاتية. ولا تنبثق عاطفة الفرح بعد النجاح في المدرسة كل يوم بل تنبثق في لحظة إعلان النجاح أو في لحظة تقديم الامتحان بشكل جيد، أما بعد ذلك فيتم الانتقال إلى الحالة الجديدة بانشغالاتها الخاصة، وربما بأزمات تعتري هذه الحالة من نوع آخر.

الأيديولوجيا تؤجج الحماس (وهو اسم آخر للعاطفة) في نقاط التحول الاجتماعي، وهذا الحماس يدفع الأفراد إلى بناء الحالة المطلوبة (الطوبى الأيديولوجية) والدفاع عنها في وجه أعداء نشوئها واستمرارها. وفي أوضاع التحول يكون خطر الارتداد إلى لمرحلة السابقة كبيراً وشعور الأفراد بهذا الخطر يكون أيضاً كبيراً لأن ذكريات المرحلة السابقة لم تزل في الأذهان، ومن هنا تعمل المؤسسات الأيديولوجيا بجهود مضاعفة في هذا الوضع للدفاع عن الجديد ومهاجمة القديم. والزمن كما نعلم هو عدو الحماس، فإذا حدث التغيير واستقر تضاءل الحماس من جهة لأنه لم يبق خطر على الجديد ومن جهة أخرى لخفوت الذكريات عن القديم ومن جهة ثالثة لظهور أزمات جديدة خاصة بالوضع الجديد وقد تبعث الحنين للماضي.

في عواطف الأيديولوجيا العربية الحديثة: «الحب» اللبرالي لأوروبا نموذجاً

كان ألبرت حوراني قد سمى ما يسمى عادة عصر النهضة «العصر اللبرالي» في كتابه المشهور «الفكر العربي في العصر اللبرالي»، الذي ترجمت دار النهار عنوانه «الفكر العربي في عصر النهضة» وفي الحقيقة تعد تسمية حوراني أدق من ناحية إظهار طابع الأيديولوجيا العربية التي هيمنت على ذلك العصر فهي أيديولوجيا معجبة باللبرالية الغربية من جهة وتريد استيراد النظام الليبرالي السياسي وتطبيقه في بلادنا من جهة أخرى، ثم هناك الجهة الثالثة التي قلما يجري الحديث عنها: إن

الليبرالية العربية عتّمت على الجانب العدواني والعنصري الاستعماري في الأيديولوجيا الليبرالية الغربية بحيث تحولت التجربة الليبرالية الغربية إلى «جمال خالص» في كل أبعادها وإلى «خير خالص» بالتداعي.

حين نقول «العصر الليبرالي» إذاً فإننا نصف هذا العصر وصفاً أدق من هذا الوصف العام غير الدقيق والمشحون مع ذلك بقيمة إيجابية: «عصر النهضة».

«الجميل جمالاً خالصاً»: هكذا يجب أن يكون المحبوب! ولنر كيف يصف حوراني الشيخ رفاعة الطهطاوي رائد الليبرالية العربية: «كان يقيم في فرنسا أبان احتلال الجزائر فكتب عن هذا الحدث في كتابه عن باريس. غير أنه لم يعتقد أن هناك معنى للقول بأن أوروبا خطر سياسي، ذلك أن فرنسا وأوروبا لم تسعيا، في نظره وراء القوة السياسية والتوسع، بل وراء العلم والتقدم المادي»[1]. وإذا كان الطهطاوي لم ير الطابع العنصري للأيديولوجيا الليبرالية الفرنسية آنذاك مع أننا نراه الآن واضحاً كل الوضوح، ومر على واقعة الاحتلال الفرنسي للجزائر مرور الكرام أو المغفلين، فإننا قد نعذره لحداثة تجربته بأوروبا وإن كنا في الحقيقة يمكن لنا أن نتكلم كثيراً عن السبب الذي جعل الطهطاوي لا يستنتج نتائج تذكر من تجربة مصر مع الحملة الفرنسية التي كانت حديثة العهد. نحن مع الطهطاوي إذاً لا نقول

١ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، دار النهار للنشر، ترجمة كريم عزقول، بيروت، ط٣، ١٩٧٧، ص١٠٦.

بعد: «الحب أعمى»! ولكنه بالفعل أسس لهذا العمى أو هو على الأقل لم يضع أي عائق في سبيله.

عمى الحب الحقيقي الذي لا يمكن الدفاع عنه بحال سنراه مع اللبراليين اللاحقين الذين شهدوا استعمار بلادهم بأم أعينهم وشهدوا تقاسم البلاد الشقيقة بين بريطانيا وفرنسا، ثم شهدوا فضح البلاشفة لاتفاقية سايكس بيكو ونقض الحلفاء لعهودهم، ومع ذلك ظلت أوروبا عندهم «منبعاً للخير والجمال».

إن غفلة كتاب اللبرالية العربية في النصف الأول من القرن العشرين عن الطابع العنصري للبرالية الغربية والطابع الوحشي للاستعمار لعجيبة حقاً: حتى العقاد الذي لا يوضع عادة بلا تحفظ في عداد «المغربين» ذكر لكرومر حسنات حتى بعد جريمة دنشواي! وأخذ موقفاً شديد التحفظ من مصطفى كامل وحزبه الوطني. أما الشيخ محمد عبده فعاد عن مواقف أستاذه الأفغاني المعادية للاستعمار والداعية للوحدة ليتحالف مع الإنكليز ضد الخديوي عباس الثاني، وأما غفلة كاتبين كبيرين من العصر اللبرالي هما طه حسين وتوفيق الحكيم فتلفت النظر: مثلاً لا نكاد نجد حتى في رواية عودة الروح التي يفترض فيها أنها عن ثورة ١٩١٩ ضد الإنكليز نقداً عميقاً شاملاً للظاهرة الاستعمارية، فكل ما فيها كان حديثاً عن وحدة المصريين وراء «المعبود»، والذي نطق باسم المصريين، وهذه نقطة أراها في غاية الدلالة، لم يكن واحداً منهم بل كان آثارياً فرنسياً تنبأ لهم بأنهم سيتحولون إلى شعب صناعي متوحد لا يعرف شغب المطالب الطبقية وصراع الطبقات.

وحين غزت إيطاليا ليبيا وقامت في مصر حركة مساندة لها وقف لطفي السيد ضد هذه الحركة معتبراً أنه ليس من مصلحة مصر الوقوف مع ليبيا والدولة العثمانية ضد إيطاليا.

الإعجاب اللاهب بفرنسا سيتردد في مؤلفات الحكيم اللاحقة من «زهرة العمر» إلى «عصفور من الشرق» إلى «مصر بين العهدين» وفرنسا التي وصفها شوقي حين قصفت دمشق بقوله:

وللمستعمرين وإن ألانوا   قلوب كالحجارة لا ترق!

لم تظهر صورتها هذه عند كتاب العصر اللبرالي العربي الكبار بل ظلت دوماً «بلد النور والحضارة».

وهذه الغفلة عن الطابع العرقي للأيديولوجيا السائدة في الغرب في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، هذه الأيديولوجيا التي كانت تتغلغل حتى في قطاع الدراسات التاريخية والأدبية (كما رأينا في نظريات رينان التي كانت سائدة ومصادقاً عليها من قبل الباحثين العرب أيضاً) استمرت حتى الآن في ذلك القطاع المتصل بالثقافة الأوروبية إما اتصالاً مؤسسياً عبر التعاون مع مؤسسات ثقافية أوروبية و إما اتصالاً فكرياً محضاً عبر العب من معين الكتابات الأوروبية مباشرة أو عن طريق الترجمة. يقال عندنا في وصف لوضع شبيه: «كالأيتام على مأدبة اللئام»! ولأجل مزيد من الدقة في الشبه سأقول إن وضع هؤلاء المثقفين العرب

لا يشبه وضع أي أيتام كانوا ولكنه يشبه وضع الأيتام على مأدبة أناس يحتقرونهم ولكن هؤلاء الأيتام يتخيلون أنفسهم مدعوين أصيلين ومشاركين في المائدة بل هم جزء من أهل البيت!. فالعرب لا يكاد يعترف بنتاجاتهم في الغرب مهما أظهروا الحماس والولاء للمدارس الفكرية والفنية الغربية، وهم لا يعترف بهم هناك إلا في حالة خاصة لا تشرف هؤلاء المثقفين هي حين يدعون للشهادة ضد ثقافتهم المحلية!

في الأوساط الثقافية الغربية السائدة المثقف العربي الوحيد المقبول هو المثقف الذي يقوم بدور «الشاهد على أهله» بأنهم دونيون، متخلفون، مضطهدون للنساء إلى آخره.

وهكذا مثلاً نجد رواجاً لترجمة كتب الكاتبات العربيات اللواتي يهجين المجتمع المحلي ويغمزن من قناة قوانين الشريعة. وليت هذه الكتب تترجم بنصوصها الأصلية! فهي تحور وتوضع لها العناوين الجديدة ويعاد ترتيب فصولها كما جرى لكتاب الدكتورة نوال السعداوي «الوجه العاري للمرأة العربية» الذي أصبح في الترجمة الإنكليزية «الوجه المخفي لحواء»!.

تحدثت الأستاذة «جنين عبوشي دلال» أستاذة الأدب المقارن والدراسات شرق الأوسطية في جامعة نيويورك عن ما جرى لترجمة هذا الكتاب في بحث نشرت مختصره في ملحق التايمز الأدبي في ٢٤-٤-١٩٩٨ ونشرته بالعربية في الآداب البيروتية بعنوان «الثقافة العالمية- المعولمة وسياسات الترجمة».

تقول الأستاذة عبوشي دلال:

«العنوان العربي الأصلي لـThe Hidden Face of Eve هو في الواقع « الوجه العاري للمرأة العربية » وقد صدر الكتاب عام ١٩٧٧ (وسيكون محالاً بالطبع أن يربط كتاب يصدر بالإنجليزية المرأة العربية بالعري، وكأن كل الكتب عن النساء العربيات لا بد أن تتضمن عناوينها شيئاً عن « الحجاب ») وتبدأ الترجمة الإنجليزية بفصل عن ختان الإناث، وهو فصل لا وجود له في الأصل العربي. كما أضيفت إلى هذا الفصل عناوين فرعية اخترعها المترجم أو الناشر، مثل «النصف المشوه» (أو المجذوع) The Mutilated Half وراحت الترجمة الإنجليزية تضيف فصولاً وتشطب فصولاً وتعيد ترتيب فصول بأكملها من الأصل العربي دون أي تفسير على الإطلاق. بل ثمة اثنا عشر فصلاً يمكن أن تقوض من التصورات السائدة في الغرب عن النساء العربيات قد شطبت برمتها من الترجمة » وتضيف الأستاذة عبوشي دلال: « ليس ثمة من يريد أن يسمع شيئاً عن دفاع السعداوي عن الإسلام ولا شيئاً من تعليقاتها الاشتراكية أو آرائها في النساء العربيات حين لا تعزز هذه الآراء التنميطات الغربية عنهن»

وفي البحث المذكور تعرض لنا الباحثة وضعاً رائجاً هو «التأليف من أجل الترجمة»، فحتى حين يكتب الكاتب عمله بلغته الأم نجد في النص ما يدلنا على أنه كتبه وعينه على المترجم الغربي، ويظهر هذا بوضوح مثلاً في شرح أشياء لا يلزم شرحها للقارئ المحلي بينما شرحها ضروري

للقارئ الغربي، وفي المقابل تذكر استشهادات غربية بلا شرح على حين كان القارئ المحلي بحاجة إلى شرحها. وباختصار أغلب المترجمات عن الأدب العربي ليست وظيفتها تغيير الأفكار النمطية الغربية عن العرب بل تثبيتها وتأكيدها واحتقار العرب كما كان يتجلى في عدم المبالاة بذكر الأكاذيب والمعلومات المغلوطة عنهم على اعتبار أنهم غير موجودين للتصحيح وغير مهمين لمراعاة شعورهم فإنه يتجلى بشكله الاستلابي عند الكاتب الذي يكتب من أجل الترجمة، لذلك يصل الاستهتار ببعض هؤلاء إلى الكذب في بديهيات الشريعة. مثلاً كما فعل الطاهر بن جلون في عمله المترجم «طفل الرمال» L´enfant de sable فالراوي بعد أن ينجب عدة بنات يعلن مولودته السابعة صبياً ويسميها أحمد مفسراً ذلك هكذا «أنتم لا تدركون يا أصدقائي وشركائي أن ديننا لا يرحم رجلاً بلا وريث. إنه يحرمه الميراث لصالح إخوته في حين لا تحصل البنات إلا على ثلث الميراث فقط» وتعلق جنين عبوشي على هذا الافتراء الذي يزعم أن الأب إن مات لا يرثه من الأبناء إلا من كان عنده أبناء ذكور وأن البنات يرثن الثلث والأبناء الثلثين بالقول: «وبكلمة أخرى يخبرنا الراوي أن قرار الأب إعلان مولودته السابعة صبياً يحصل بفضلها الأب على حصته من الإرث، لكن الشرع الإسلامي في الحقيقة ومن الناحيتين النظرية والعملية لا يحرم رجلاً أنجب البنات دون الأبناء من الإرث بل يعطيه الحصة التي ينالها إخوته سواء بسواء، في حين يعطي البنات نصف حق الذكور (لا ثلثه!) فكيف ترانا نصف ادعاء الراوي في هذا السياق؟ أنقول أنه شرع إسلامي متخيل fictionalized؟»

ولعل القارئ يذكر هنا بالمناسبة النسخ الحرفي الذي يقوم به كتاب مسلسلاتنا وأفلامنا لوقائع اجتماعية غربية لا توجد في الشريعة عندنا من نوع أن الميراث تحدده حصراً وصية المتوفي!

من الواجب في هذا السياق ذكر تيار هامشي في الغرب يتألف من عدد من الفاعلين الثقافيين النقديين الذين يناضلون في سبيل تغيير القاعدة العنصرية الاستعمارية التاريخية التي لا تزال لها تأثير مهم في الثقافة الغربية، ولا شك أن هذا التيار يجب العمل معه وتشجيعه لأننا في النهاية نريد كرة أرضية يتفاهم بشرها على أرضية إنسانية عادلة ولسنا مع حروب استعمارية أو حضارية تستمر إلى ما لا نهاية أو إلى فناء البشرية!

العصر اللبرالي العربي أغفل كما قلت هذا الوجه السلبي المؤثر للبرالية الغربية، وقد ركز على هذا الطابع في عصر المد القومي واليساري، ولكن الآن مع العصر الجديد عاد المثقف الحداثاني العربي إلى إغفال العنصرية الغربية والولاء غير النقدي للثقافة الغربية السائدة وتفضيلها على الثقافة الشعبية المحلية، وقسم لا بأس به من اليسار العربي تحول من الولاء للمركز السوفياتي إلى الولاء للمركز الأمريكي على حين بقي قسم آخر على نظرته النقدية للثقافة الغربية السائدة وتحالفه مع الثقافة الغربية المعارضة للعنصرية والنزعة الاستعمارية والمؤيدة لعلاقات عادلة بين الشمال والجنوب.

ولنعد إلى تحليل علاقة الحب بين اللبرالية العربية واللبرالية الغربية الذي يصل إلى حب للغرب بكل ما فيه، بخيره وشره وحلوه ومره وفقاً لتعبير شهير لطه حسين.

لا بد لظهور عاطفة الحب من «الشعور بإمكانية الاندماج بالمحبوب»، وهو الاندماج المتضمن بمعناه اللاشعوري الانتقال إلى الحالة المأمولة التي يعيش فيها المحبوب، إذ المحبوب كما افترضت سابقاً هو «ممثل» لهذه الحالة أو هو يشخصها.

والحال إن «إمكانية الاندماج» توصل اللبرالي إليها «استيهامياً» (إذا استعرنا هذا المصطلح من أدبيات التحليل النفسي) عبر تقليد الصفات المظهرية للمحبوب وتقمصها (كما وجدنا عند الحكيم في إعجابه الكبير الذي يحرص على وصفه لنا بالموسيقى الكلاسيكية الغربية وحرصه الدائم على الاستماع إليها ولو عبر الدخول إلى غرفة الجار الأوروبي بغير إذنه!- راجع «عدالة وفن») ثم عبر تكبير الإيجابية الموهمة بقبول المحبوب للمشروع الدمجي للعاشق وتصغير أو إسكات الإشارات المعاكسة، كما جرى في حالة الواقعة العنصرية التي تعامل معها المثقف العربي المعجب بالغرب اللبرالي بإحدى طريقتين: إما بأوالية نفسية (ميكانيزم) تذكرنا بأوالية دفاعية موصوفة في أدبيات التحليل النفسي اعتباراً من آنا فرويد هي «أوالية الإنكار»، أي إخفاء الواقع وإنكار وجوده، وإما بأوالية أخرى يمكن أن نسميها «تحييد الذات» وفيها تخرج الذات نفسها من الموضع المؤلم عبر

الانقسام إلى قسمين: قسم منبوذ هو العائش التجربة المؤلمة وقسم محايد يراقب (ويتماهى بهذا مع الأعلى النابذ الذي حكم بالدونية على الذات الأصلية وهو المرجع الاستلابي). وهذه الأوالية الأخيرة لا بد في اعتقادنا من افتراض وجودها إذا أردنا أن نفسر كيف تعامل كتاب كبار مثل المازني وأحمد أمين وغيرهما مع «نظرية علمية» كانت من مسلمات العصر اللبرالي العربي لأنها كانت من مسلمات العصر اللبرالي الغربي، وهي النظرية التي ترى في الثقافة بنية فوقية تعبر عن بنية تحتية هي الوراثة البيولوجية (العرق)، وهذه النظرية كانت سائدة ومنطوقها الملموس يقول إن العرق الآري يمتلك بطبيعته البيولوجية خواص ثقافية لا يمكن لأعراق أخرى وفي حالنا «العرق السامي» أن يمتلكها.

هكذا وجدت الصفات الفنية لشعر ابن الرومي تفسيرها في كونه رومياً أي آرياً عند المازني في دراسته عن ابن الرومي! وهكذا تحدث أحمد أمين في الجزء الرابع من «ظهر الإسلام» عن الفرق بين الأدب الصوفي العربي والأدب الصوفي الفارسي: «الساميون أقوياء الحس ضعاف الخيال أما الآريون فواسعو الخيال وهم أقدر على تصوير خلجات النفوس على حين الساميون أقدر على تشبيه ظواهر الأشياء!».

العاشق لا ينسب «جمال» أو «رقي» المحبوب إلى صفة واحدة أو صفات محددة فيه، بل ينسبها إلى كل ما فيه من صفات مميزة عن بقية البشر حتى لو كانت هذه الصفة أنه يرتدي القبعة وهذا تفسير لجوء أتاتورك إلى إلغاء

الطربوش وتقرير القبعة مكانها! ويفسر لماذا كانت هناك مساع محمومة من بعض «النهضويين» العرب لإلغاء الأحرف العربية وإحلال اللاتينية مكانها، ولماذا يستاء المثقف العربي من المميزات الخاصة للموسيقى العربية التي تميزها عن الغربية كعدم وجود التوافق الهارموني واعتمادها على الصوت البشري، ويستاء من فقدان التماثيل والتصوير للحيوانات، وغياب المسرح في التراث، وإلى آخره..ولإزالة التمايز يجب استيراد كل صفات الآخر كما استورد الخديوي عباس الأوبرا وكما تحمس طه حسين (وهو كفيف) لاستيراد فن الباليه (المتناقض بالمناسبة بصورة واضحة مع المقرر للثياب المقبولة شرعاً!).

الصفات التي جعلت المحبوب «جميلاً راقياً» هي الصفات التي ينفرد بها عن بقية الخلق، ورؤية العاشق هذه لا تتعلق طبعاً بالمكونات الفعلية لهذا المحبوب العتيد فهي تتعلق بما أدركه العاشق، وهو إدراك مجتزأ فيه أخطاء وأوهام، والمحلل الثقافي يستطيع إن شاء أن يرى الحجم الكبير من المعلومات الخاطئة عن الغرب وثقافته الذي كان موجوداً عند المنبهرين العرب.

الفصل الثالث عشر

نحو نموذج حضاري مستقل:

قراءة في كتاب رغداء زيدان
«ضد النماذج المفروضة»

١- عن المؤلفة والكتاب

أصدرت الباحثة العربية السورية رغداء زيدان مؤخراً كتابها الأول «ضد النماذج المفروضة»[١]. قبل هذا الكتاب نشرت الباحثة عدداً كبيراً من المقالات في صحف عربية ومواقع إنترنيت، وتتميز كتاباتها بالانتماء إلى جو فكري خاص يسود عند قطاع من الإنتلجنتسيا العربية يقف موقفاً نقدياً من الحداثة سواء أفي تمظهراتها في بلادها الأصلية أم انعكاساتها (بما فيها من تشوهات وسوء فهم والتباسات) في الساحة الفكرية العربية، دون أن يستند هذا النقد إلى الخطاب الإسلاماني الشائع وإن كان يتقاطع معه في نقاط معينة. إنه وفقاً لتعبير كاتب هذه السطور لا يدافع عن «إسلامانية الثقافة العربية» وإنما يدافع عن «إسلاميتها». وقد أوضحت معنى هذا التفريق في مقالات سابقة فأعيد القارئ إليها مكتفياً هنا بالقول إن الصفة «إسلامي» تخص الإسلام كله بما هو شريعة ومجتمع وتجربة تاريخية مستمرة إلى الآن أما صفة «إسلاماني» فهي مقتصرة على ما يخص تيار سياسي فكري واحد من تيارات المجتمع الإسلامي[٢].

١ـ رغداء زيدان– «ضد النماذج المفروضة»، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ٢٠١١. والباحثة تعد رسالة دكتوراه حول الموضوع.

٢ ـ انظر مثلاً المقال: « موقع « التيار التأصيلي » في الثقافة العربية المعاصرة ومفهوم» الهوية «عنده»، مجلة الكلمة اللندنية، العدد١٧، مايو ٢٠٠٨.

تضع الكاتبة على عاتقها عرض مفاهيم أساسية لكتّاب من «التيار التأصيلي» وهي مفهوم «التحيز» عند عبد الوهاب المسيري، ومفهوما «الاستلاب» و«الالتباس» عند محمد شاويش، ومفهوما «الاستقلال الاقتصادي» و«الاستقلال الحضاري» عند عادل حسين، ومفهوم «الحراك الاجتماعي» عند جلال أمين الذي يقترن عنده بتوصيف عصرنا أنه «عصر الجماهير الغفيرة». ثم تنتقل بعد هذا إلى استعراض للوعي المقاوم عند علي شريعتي، ثم تنقد تهجم أحد الكتاب على مالك بن نبي في مقال كتبه في مجلة مصرية ومعظم الهجوم تناول كتاب مالك «الظاهرة القرآنية»، وهذا الفصل هو أقصر فصول الكتاب، وأخيراً تستعرض الكاتبة أطروحات جورج طرابيشي عن «الخطاب العربي المعاصر» في كتابه «المرض بالغرب، التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي».

<u>٢- استعراض لمحتويات الكتاب</u>

<u>تقديم:</u>

كتب محمد شاويش تقديماً للكتاب تحدث فيه عما يميز كتاب التيار التأصيلي كما كان وصفه في «البيان التأصيلي»، وكان كتبه عام ١٩٩٥ كتلخيص نظري لاتجاه مقالات بدأ بنشرها منذ عام ١٩٩٢، و نشره في جريدة «القدس العربي» اللندنية عام ١٩٩٩ وأعاد نشره في كتابه «نحو ثقافة تأصيلية- البيان التأصيلي»، دمشق، ٢٠٠٧. وفي التقديم حديث عن «الالتباس» في موقع كتّاب هذا التيار في المشهد الفكري العربي المعاصر، فهم

بسبب دفاعهم عن الهوية التاريخية للمجتمع قد يحسبون عند «العلمانيين» على التيار الإسلاماني بينما هم بسبب انشقاق معظمهم عن مواقع فكرية متأثرة بالثقافة الغربية بشدة (ولا سيما الموقع الماركسي) واستمرار استعمالهم للغة حديثة غير مألوفة عند الإسلامانيين قد يحسبون عند الإسلامانيين على من يسمون «العلمانيين»! ويتكلم المقدم في آخر تقديمه عن «السياق الشخصي والسياق الاجتماعي لظهور التيار التأصيلي» قائلاً إنه لا يرى جدوى في البحث عن أسباب شخصية لأن الظروف الشخصية نفسها قد تقود أشخاصاً مختلفين إلى خيارات مختلفة عن بعضها، ثم يتكلم عن وظيفتين يقوم بهما «التأصيليون» في السياق العربي المعاصر: الأولى جوهرية وهي التعبير عن المجتمع الموصوف بالتقليدي الذي يلاقي العداء من التيارين الإسلاماني والحداثي معاً إذ هو عند الأول «مبتدع» منحرف عن الشريعة وهو عند الثاني متخلف ومقاوم للتحديث. والثانية ثانوية وهي الرد بصورة أفضل وأدق على تهجمات الحداثيين على الهوية الثقافية المتميزة، ويقارن المقدم هذه الوظيفة للتأصيليين مع وظيفة علماء الكلام في العصر العباسي الذين كانوا يتولون مهمة الدفاع عن العقيدة الإسلامية بحجج عقلية لا نقلية ضد انتقادات خصوم هذه العقيدة ممن لا يؤمنون بالإسلام مما يجعل الرد عليهم انطلاقاً من النصوص أمراً قليل الفائدة.

مقدمة المؤلفة:

يبدأ الكتاب بمقدمة للكاتبة تكلمت فيها عن نشوء الخطاب الفكري لما سمي بعصر النهضة منطلقة من عامل نفسي تفسر به وقوع الفكر العربي بتأثيراته المختلفة تحت تأثير الاستلاب للغرب: «كان للاستعمار الغربي وثورة الاتصالات وانتشار مفاهيم العولمة والحداثة والليبرالية والتقدمية.....إلخ، الأثر الكبير على الفكر العربي بتياراته المختلفة، بحيث وقع تحت تأثير استلاب كامل للغرب، وشيئاً فشيئاً ترسخت في حياتنا مسلمة أساسية وهي أن النموذج الحضاري الغربي هو النموذج الأكمل والأرقى والأجمل والذي يجب أن نسعى للوصول إليه. حتى أن بعض المفكرين الإسلاميين حاول تقديم الدين على أنه دين قابل للحداثة، وهو يحمل مفاهيم لا تتناقض مع مفاهيم ومسلمات التقدم المفروضة (ص١٥)».

نشأ التيار الناقد للحداثة بعد ذلك نتيجة التطورات التي حدثت في العالم ونبهت إلى خطر سيطرة نموذج حضاري واحد مادي يتعامل مع الإنسان من منطلق داروني يساوي بينه وبين الطبيعة ويهدد بانمحاء ثقافات وحضارات إنسانية أصيلة، فظهرت دراسات تؤكد أن التنوع الحضاري هو الأمر الطبيعي «وأن فرض نظام واحد (هو النظام الغربي بمعاييره التي باتت مقياساً لتقدم وتخلف البلدان والحضارات) هو أمر خاطئ (ص ١٦)». لم تذكر الكاتبة في هذا الموضع أمثلة من الغرب على هذه النظرة النقدية لما يمكن تسميته نزعة اجتثاث التنوع الحضاري، لكنها ستذكر الأنثروبولوجي

الفرنسي كلود ليفي شتراوس في موضع لاحق (ص ١٤٤). يبقى أن أذكّر أن هذه النظرة تنسجم مع مجمل المنظومة الفكرية للتأصيليين العرب، ولكنهم لا يعبرون عنها بالضرورة بوضوح، وإذا كان بعض التأصيليين (مثل كاتب هذه السطور) لا يهتمون بجدية بنقد الحضارة الغربية كما هي (ربما لاعتقادهم أن وظيفتهم مقتصرة على محاولة التأثير في الثقافة العربية وليس محاولة تغيير ثقافة العالم! وهذا بالفعل حال كاتب هذه السطور) ويكتفون بدعوتها «للبقاء في حدودها» والكف عن محاولة تدمير التجارب الحضارية الأخرى، فإن باحثاً تأصيلياً آخر هو المسيري ركّز في المقابل جل نتاجه النظري على نقد الأساس المعرفي للحضارة الغربية مما يجعلنا نرى على الأقل أنه لا يستحسن وجود النمط الغربي في التنوع الحضاري العالمي! من هنا الفرق في التركيز بين التأصيليين، فعند كتاب مثل غريغوار مرشو وعادل حسين وكاتب هذه السطور يكون التركيز على نقد الحداثانية العربية المستلبة للغرب أكثر من التركيز على نقد الغرب نفسه، والمسيري كما قلت مختلف في هذه النقطة. على أن التأصيليين عموماً يتفقون فيما بينهم كما تذكر الكاتبة محققة على أن «النهضة لا تعني التخلي عن الهوية والشخصية، ولا تعني أخذنا لكل ما هو غربي دون النظر في مدى ملاءمته لكياننا وديننا وخصائصنا الاجتماعية والفكرية». «المزاج التأصيلي» الذي يصدر عنه هؤلاء الكتاب في اعتقادي يتمثل تحديداً في النفور مما تدعوه الكاتبة «الانبهار بالغرب»، وفي الرؤية الإيجابية الموالية للمجتمع المحلي

والمدافعة عنه ورفض الرؤية السلبية التي لا ترى فيه حسنة تستحق البقاء، في هذه النقطة يلتقي التأصيليون كافة، وهي ما يميّزهم عن كلا التيارين الكبيرين: «المستغربين» و«الإسلامانيين». الأخيرون أيضاً لا يدافعون عن المجتمع المحلي ولا يعدونه الأساس الذي يبنون عليه «الطوبى» المميزة لمنظومتهم الفكرية، ويظهر هذا في تأكيدهم الدائم على أنهم يدافعون عن الإسلام وليس عما هو عليه المسلمون!، على حين يدافع التأصيليون عن المرتكزات الكبرى لمجتمعنا كما تبلورت عبر القرون (أي المرتكزات الكبرى لما هم عليه المسلمون!) وليس عن صيغة نظرية يراد تفكيك المجتمع وإعادة بنائه على أساسها. وانظر إن شئت دفاع المسيري عن «تراحمية» مجتمع دمنهور مقارنة مع «تعاقدية» المجتمع الأمريكي أو تذكير كاتب هذه السطور في مقالات كثيرة له بأن كثيراً من أهل الغرب (مثل «ليوبولد فايس» الذي صار اسمه «محمد أسد» وتحول إلى مفكر إسلامي) يتحولون إلى الإسلام لا انطلاقاً من اقتناعهم العقلي بالعقيدة الإسلامية، بل انطلاقاً من إعجابهم بالعلاقات الاجتماعية الإسلامية القائمة، وهي رؤية واقعة في تناقض تام مع رؤية محمد عبده الذي زعم أنه رأى في الغرب إسلاماً ولم ير مسلمين بينما رأى في بلادنا مسلمين ولم ير إسلاماً!.

مفهوم التحيز عند الدكتور عبد الوهاب المسيري

الفصل الأول من الكتاب يستعرض «فقه التحيز» عند المسيري الذي أراده المسيري «أداة لتحديد التحيزات الغربية الكامنة في المناهج والأدوات التي يستخدمها الباحثون العرب في دراساتهم»، ذلك أن كثيرين يرون القيم الغربية عالمية فيتبنونها دون إدراك لخصوصيتها الغربية: «سواء كان هذا التبني يتم بوعي أم بدون وعي فإن هذه التحيزات الكامنة تخلق ترابطاً اختيارياً بين الباحث وهذه الأفكار، ويجد الباحث نفسه متحيزاً لبعض الظواهر والأفكار، ويهمل أو يستبعد بعضها الآخر مما يقع خارج نطاق الاستعارات والنماذج الكامنة (ص ٢١)».

وكما يرى القارئ فإن هذه فكرة في غاية الأهمية في تأسيس منهج النقد الثقافي التأصيلي للثقافة العربية الحديثة، ويبقى أن أشير إلى أن المسيري لم يستعملها كثيراً إذ أن معظم كتاباته لم تكن كما ذكرت آنفاً في نقد الثقافة العربية المعاصرة بل في بناء نموذج وصفي لتطور القاعدة المعرفية للنموذج الحضاري الغربي، وقد تولى تأصيليون آخرون مثل غريغوار مرشو والفقير لله مهمة نقد الثقافة العربية الحديثة على أساس تأصيلي.

تنتقل الكاتبة إلى استعراض «قواعد التحيز»، وتقول القاعدة الأولى إن التحيز حتمي لأنه مرتبط ببنية العقل الذي لا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة، بل هو فعال يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل ويبقي

بعضاً آخر، ولأن التحيز لصيق باللغة الإنسانية المرتبطة ببيئتها الحضارية ولا توجد لغة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن كل مكونات الواقع مما يجعل الاختيار أمراً لا بد منه، ولأن التحيز مرتبط بإنسانية الإنسان بما هو كائن غير طبيعي لا يرد إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها فكل ما هو إنساني فيه قدر من التفرد والذاتية ومن ثم التحيز. وتقول القاعدة الثانية إن التحيز قد يكون حتمياً ولكنه ليس نهائياً وهو «يمكن أن يجرد من معانيه السلبية ويصبح هو حتمية التفرد والاختيار الإنساني (ص ٢٤)». واللغة رغم حدودها قادرة على تحقيق التواصل وعلى المساعدة على تجاوز أشكال كثيرة من التحيز وفي بناء نماذج معرفية ناتجة عن تجربتنا الحضارية الخاصة ولكنها بنفس الوقت تساعدنا على التعامل مع أنفسنا وواقعنا ومع الآخر. إن التحيز ليس نهاية المطاف بل النهائي هو الإنسانية المشتركة. تشير الكاتبة في ملاحظة مهمة أن المسيري يميز بين فكرتي الإنسانية المشتركة والإنسانية الواحدة، فالأولى التي يوافق عليها تتكلم عن استعداد إنساني فطري حين ينتقل من الكمون إلى التحقق تكون أشكال تحققه متنوعة بتنوع الأفراد والحضارات، أما الثانية المرفوضة عنده فلا تعترف بالاختلافات وتدعو لسيطرة نموذج واحد يلغي التنوع.

ولعلنا نستطيع هنا أن نقارن مع اللغة التي هي في الأصل استعداد فطري عند البشر كلهم ولكن تحققها يكون في لغة محددة لها مزاياها الخاصة. والكاتبة تشير في الهامش إلى مصطلح كاتب هذه السطور «الإنسانوية

الزائفة» ويوضع بالتضاد مع «الإنسانية الحقيقية»، والأولى تصادر سلفاً على أن البشر متشابهون دون نظر إلى اختلافاتهم الثقافية، أما الثانية فهي نظرة لا يمكن الوصول إليها إلا بعد الدراسة التفصيلية للثقافات المختلفة كلاً على حدة ثم بعد ذلك يمكن رؤية ما هو مشترك بين البشر حقاً، والنتيجة الفعلية للإنسانوية الزائفة هي الوقوع بوعي أو بدون وعي فيما أطلق عليه كاتب هذه السطور في «البيان التأصيلي» مصطلح «العنصرية البسيطة». وتستعرض الكاتبة أنواعاً للتحيز يراها المسيري مثل التحيزات: الواعي والمستتر والحاد والقوي والتحيز داخل التحيز إلى أن تصل إلى ما دعاه المسيري «تحيز واقعنا المادي ضدنا». تقول الكاتبة: «وهناك تحيز ليس له نظير في الحضارات السابقة، وهو ما أسماه المسيري «تحيز واقعنا المادي ضدنا»، والذي يفرض علينا أنماطاً من السلوك تناسب المنظومة القيمية الغربية مثل السرعة والكفاءة والتنافس (ص ٢٥)».

وحين قرأت هذا الشرح المفرط في الإيجاز الذي يمكن فهمه خطأ عبر خلط بين مفهوم المسيري ومفهوم مؤسس لاتجاه «التأصيل الفاعل» كما صاغه كاتب هذه السطور باسم «اليوتوبيا المكروهة»، كون المسيري ظل في اعتقادي في حدود ما أسميه «التأصيل الصرف» وهو لا يرى ما يراه داعية «التأصيل الفاعل» الذي هو كاتب هذه السطور، وقد تحول إلى القول به بعد الهجوم الساحق على العالم الإسلامي إثر سبتمبر ٢٠٠١ من أن المسلمين مجبرون على تبني «يوتوبيا مكروهة» ما كانت لتلائم أسس نظرتهم للعالم

ولكنها فرضت عليهم فرضاً ليستطيعوا مواجهة تحدي البقاء، ومن عناصر هذه «اليوتوبيا المكروهة» التركيز على هدف التطور المادي وإدخال عنصر السرعة المحمومة في وتيرة الحياة في محاولة لردم الهوة الاقتصادية بيننا وبين الغرب، والإعلاء من شأن الفاعلية المادية والمردود المادي على حساب الفعاليات غير المادية، وباختصار: التبني الإجباري للكثير من جوانب نمط الحياة الغربي، وبالفعل حين عدت للمصدر الذي هو في هذه الفقرة كتاب المسيري «العالم من منظور غربي»[١] وجدته يقول: «من أهم التحيزات الجديدة التي ليس لها نظير في الحضارات السابقة ما نسميه «تحيز واقعنا المادي ضدنا»، فالاستعمار الغربي قد دخل بلادنا وهدم منازلنا التي تعبر عن هويتنا، ثم هدم مدننا القديمة بتخطيطها الذي يعبر عن منظومتنا القيمية، ثم بنى مدناً تعبر عن منظومته القيمية مثل السرعة والكفاءة والتنافس. فالشوارع واسعة حتى يمكن للسيارات الكثيرة أن تسير فيها بسرعة، وهو ما يعني أن السيارة مسألة يفترض وجودها كمعطى حسي ضروري ونهائي، بينما كان من الممكن أن نبني مدناً تفترض أن المشاة أكثر من راكبي السيارات، وأن راكبي الأوتوبيسات أهم من راكبي السيارات الخاصة. كما أن المدينة الحديثة بشوارعها الفسيحة تجسد رؤية في الإدارة تنطلق من الإيمان بضرورة وجود مركز إداري قوي (دولة قومية مركزية) تتبعه كل الأطراف. (ولذا كانت الشوارع الفسيحة في المدن

---

١ ـ انظر: د. عبد الوهاب المسيري، «العالم من منظور غربي»، دار الهلال، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٧٤-٧٦.

الأوروبية الجديدة في القرن السابع عشر تسمى باللاتينية «ڤيا ميليتاريس Via miltares »، أي الطرق الحربية، إذ أنها كانت تيسر وصول قوات الدولة المركزية إلى كل السكان فتقوم بقمعهم وترشيدهم بما يتفق مع « الصالح العام »، أي مصلحة الدولة العليا هذا على عكس الطرقات الضيقة التي تسمح بمرور البشر ولا تسمح بمرور السيارات والقوات العسكرية ».

وللقارئ أن يراجع هذه الفقرة عند المسيري ليرى هذه الآية البديعة من آيات النقد التأصيلي لما يعد عادة مسلمات في مجتمعنا الحاضر، ولكنه فيها لا يدعو مجتمعنا إلى الامتثال لقيم غربية، ولو من باب الضرورة على طريقة «اليوتوبيا المكروهة»، بل هو يدعوه للكف عن هذا الامتثال، أو بتعبيره هو «يجب ألا نتقبل الواقع المستورد المتحيز ضدنا. وبهذه الطريقة، قد نحرر الذات من التبعية للآخر، وقد يتدفق الإبداع».

تنتقل الكاتبة إلى استعراض تصور المسيري «لآليات تجاوز التحيز»، وهي أولاً «إدراك حتمية التحيز الذي يساعدنا على فهم السلوك الإنساني المرتكز على تلك النماذج المعرفية التي يصوغها العقل البشري من خلال تفاعله مع الواقع (ص ٢٦)» ثم توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي بما هو معاد للإنسان يتعامل معه كشيء مادي لا خصوصية له تميزه عن باقي الأشياء، وبما هو يهمل الكيف (أي لصالح الكم) وما لا يقاس والمطلقات والخصوصية. ويجب دراسة الظواهر السلبية التي صاحبت الحضارة الغربية كالنازية والإمبريالية التي يراها بعضهم استثناء وهي في الواقع

شيء أساسي، وعلينا دراسة المراجعات الغربية للتاريخ وعلم اللغة والعلوم الطبيعية.. والآلية الثالثة لتجاوز التحيز هي رؤية نسبية الغرب وخصوصيته ومحليته ونزع صفة العالمية عنه والتخلص من المركزية الغربية. والآلية الرابعة هي الانفتاح على العالم والتعرف على حضاراته الأخرى وبهذا سنتحرر من «الحقائق المطلقة» ونمتلك القدرة على النقد والفاعلية وعدم تلقي المعارف بسلبية بل بوعي وتعقل.

وتنتقل الباحثة إلى الحديث عن النموذج البديل الذي يجب أن نستخدمه في أبحاثنا بدلاً من التحيز للنموذج الغربي، فهو يجب أن يكون نابعاً من تراثنا وهو نموذج حضاري أساسه القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية والإسلام للمسلمين عقيدة ولغيرهم ممن يعيش في هذه المنطقة النواة الأساسية للحضارة التي ينتمون إليها، وهذا لا يعني نسخ الاجتهادات السابقة لعلمائنا بل استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم واجتهاداتهم، وهذا النموذج ينطلق من الإنسان وهو غير مادي، توليدي لا تراكمي لا يفترض أن ثمة نقطة واحدة تتقدم نحوها كل الظواهر وكل البشر وكأن هناك أمة واحدة ومعرفة واحدة، والعلم البديل علم إنساني لا يدعي الكمال بل هو اجتهاد مستمر يدرك أن عقل الإنسان لا يمكنه الإحاطة بكل شيء فهو محدود ولكنه فعال، وهو لا يهدف إلى التحكم الكامل في الواقع ولا يدعو إلى تصفية الثنائيات الموجودة لأنها انعكاس لثنائية الخالق والمخلوق والإنسان والطبيعة، وهو سينظر للظواهر في أبعادها المتكاملة دون

الاقتصار على بعد واحد ثم يتم تحديد أكثر الأبعاد فاعلية وتأثيراً دون التقيد بمسلمات، وهذا العلم سينتج عنه هيكل مصطلحي جديد له ملامحه المتميزة.

تنهي الكاتبة الفصل عن مفهوم «التحيز» عند المسيري بوقفة نقدية: هي ترى أن تحيز الباحثين العرب للنموذج المعرفي الغربي لم يكن بعد اختيار واختبار ومعرفة وإنما بعد انبهار، مما لا يتفق مع تعريف المسيري للتحيز المستند إلى المعجم «الانضمام والموافقة في الرأي وتبني رؤية ما مما يعني رفض الآراء الأخرى»، ذلك أن التعريف في رأيها يدل على اختيار جاء بعد معرفة واطلاع وبهذا لا يكون لمصطلح التحيز الدقة الكافية، لكنها توافق المسيري على أن مدى نفع المصطلح يتحدد بمدى تفسيريته لا بمدى دقته والتزامه بالمعايير المجردة.

وترى الكاتبة أن «فقه التحيز» يجب أن يبحث في الأسباب التي أدت بالباحثين العرب إلى تبني النموذج المعرفي الغربي دون سواه وهو ما سيساعدنا على تجاوز التحيزات والتعامل معها كحالة تستدعي العلاج، وتستشهد الكاتبة بوصف غريغوار مرشو لحالة «الفصام في الفكر العربي المعاصر» في كتاب بهذا الاسم، وترى أن مفهوم«الاستلاب» كما هو موجود في كتابات محمد شاويش يصلح لتفسير هذه الحالة، إذ الباحثون وقعوا ضحية استلابهم للغرب مما جعلهم يتبنون نموذجه المعرفي بانبهار وصل إلى حد النظر إليه على أنه بديهية لا تناقش. والكاتبة تناقش رأي المسيري

في حتمية التحيز انطلاقاً من كونه من صميم المعطى الإنساني، ومع ذلك فهو في رأيه ليس نهائياً ويمكن تجاوزه وأول الخطوات في تجاوزه هو إدراك حتميته. تقول الكاتبة: «لم أفهم حقيقة كيف يكون التحيز من صميم المعطى الإنساني ثم يمكننا تجاوزه؟، وكيف يمكن أن نقول إنه ليس بعيب أو نقيصة ثم نسعى من أجل التخلص منه أو على الأقل الحد منه؟»، تناقش الكاتبة هنا مشكلة شبه فلسفية ولو كنت أنوي توسيع المقال لتكلمت عما يمكن قوله عن كون المسيري في بعض النقاط من تأملاته عن «النموذج الإدراكي» و«التحيز» يذكرنا بأطروحات المدرسة الكانطية الجديدة في تأثيرها على علم الاجتماع وبالتحديد بماكس فيبر، وأقول هنا إن المسيري بلا شك كان يعرف فيبر ولكن التشابهات بين بعض أفكاره وأفكار فيبر (قارن مثلاً بين مفهوم فيبر عن «النموذج الخالص» ومفهوم المسيري عن «النموذج الإدراكي») قد لا تكون تعدو تشابهات شكلية وتماثلاً محدوداً جداً في طرق المقاربة لفهم الظواهر الاجتماعية. إن انشغال فيبر كان سوسيولوجياً نظرياً أما انشغال المسيري فكان من نوع ملتزم عملي بمصير الإنسانية، ولا شك أن حديثه عن التحيز كان سيرفضه فيبر الذي كان يحذر من أن يدخل الباحث تحيزاته القيمية في البحث.

تقول الكاتبة: «أعتقد أن ما هو من صميم المعطى الإنساني لا يمكن تجاوزه إلا في حالة تجاوزنا الحالة الإنسانية نفسها، وهذا بالتأكيد ما لا يقبله الدكتور المسيري نفسه. وإذا كان التحيز ليس نقيصة فلماذا ندعو إلى تجاوزه (ص ٣٣)؟».

تعترض الكاتبة أيضاً على تبرير «الظلم المعرفي» وتقصد به حالة الباحث الذي ينطلق من تحيزات مسبقة ويطرح أفكاراً تبرر الظلم أو تمنهجه أو تظهره على اعتباره نتيجة علمية لمنهج بحثي موضوعي، فهو قدم أفكاره نتيجة استخدامه لمنهجه المعرفي المستند إلى تحيزاته التي هي من صميم إنسانيته وليست بعيب أو نقيصه!

لعل هذا الاعتراض يذكرنا بفهم بعض الباحثين لتحليل إدوارد سعيد للاستشراق على أنه منطلق من حتمية معينة لكيفية تمثيل ثقافة معينة لثقافة أخرى، كيف تدخل القوة وعلاقات القوة، ما هي أواليات نشوء تصورات الإنسان لذاته وللعالم والتمييزات التي يقيمها بينه وبين الآخر وكيف تتصلب هذه التصورات في معرفة تغدو في سياق القوة والسلطة إنشاء يدعي لنفسه مقام الحقيقة. وهنا يطرح السؤال الأخلاقي نفسه: أيكون كل هذا الجور والانحياز حتمياً؟[1]

والذي أراه أن كل فهم منطلق من ثقافة ما لثقافة أخرى يحتوي بالضرورة على قدر من سوء الفهم أو «الالتباس» وعنه ستتكلم الكاتبة في فصل لاحق، ولكن هذا شيء مختلف عن الجور أو التبخيس، وحين أقرأ ما كتبه أمثال الجاحظ عن مزايا الأمم حيث يسلم لكل أمة بميزة لا توجد في

---

١ ـ انظر مثالاً على هذا التفسير لعمل إدوارد سعيد مقدمة كمال أبو ديب لترجمته لكتاب الاستشراق: إدوارد سعيد، «الاستشراق»، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ط ٦ ،٢٠٠٣ ، ص ١-٥. وانظر إلى إجابة أبو ديب النافية على السؤال «هل كان يمكن للتمثيل أن يكون من نمط آخر؟+.

غيرها أدرك بما لا يدع مجالاً للشك عندي أن النزوع لتشويه صورة الأمم الأخرى هو نزوع غربي أصيل لعله غير موجود في كثير من الثقافات الأخرى، وفي تفسيره لا بد من نقاش طويل ليس هذا ميدانه.

تدافع الكاتبة عن وجهة نظر تقول إن «العقل البشري أيضاً يستطيع أن يقيّم ويقوّم ويراجع أفكاره واستخداماته لأنه لا يخضع فقط لمعطيات الواقع وأحداثه فيميل لموضوعيتها الظاهرة، ولكنه يخضع أيضاً لما نسميه «الضمير» أو «الحس السليم» الذي يجعله يتّبع ما يبدو له أنه الحق حتى لو خالف بهذا ما يفرضه الواقع ومعطياته، وهو ما نراه عند مفكرين وباحثين عرب وغربيين لم يخضعوا لحتمية التحيز المفترضة، ومنهم الدكتور المسيري رحمه الله نفسه (ص ٣٤)».

تذكّر الكاتبة في خاتمة الفصل بتأكيد المسيري أن «فقه التحيز» لا يهدف إلى التقليل من القيمة الإنسانية لإبداعات الإنسان الغربي ولا إلى تحميله المسؤولية عن كل ما أصابنا من مصائب، ولكنه يهدف إلى رؤية النموذج المعرفي الغربي باعتباره أحد التشكيلات الحضارية الإنسانية وليس التشكيل الوحيد، وبهذا نستطيع التعامل معه بلا قلق، فلا نقبله كله أو نرفضه كله بل ندرسه كتشكيل حضاري إنساني له سلبيات وإيجابيات، وهذا سيمكننا من الانفتاح على تشكيلات أخرى ورؤية تشكيلنا الخاص واحترامه والعمل على المحافظة عليه «حتى نستمر ككيان متماسك له هوية محددة لا كقشرة خارجية لا مضمون لها» (ص ٣٦).

مفهوم الاستلاب عند محمد شاويش

في الفصل اللاحق تتكلم الكاتبة عن مفهوم «الاستلاب» عند كاتب هذه السطور. الكاتبة تذكر عن صواب أنني فضلت استعمال كلمة «استلاب» لا «اغتراب» لترجمة كلمة أجنبية هي الإنجليزية alienation أو الألمانية Entfremdung لأن الأولى قليلة الاستعمال في اللغة العادية على عكس الثانية مما يقلل من إمكانيات الالتباس بين المعنى الاصطلاحي الخاص والمعاني الشائعة للكلمة.

تقول الكاتبة إن المصطلح استخدمه مفكرون وكتاب كثيرون وكان لكل كاتب استخدامه الخاص، وهي فكرة صائبة يبرهن عليها دارس لاستخدامات المصطلح هو ريتشارد شاخت في كتابه الذي ترجمه كامل محمد حسين بعنوان «الاغتراب». ومعنى هذا أن من الخطأ محاولة تحديد معنى عام للكلمة أو «معنى صحيح» للكلمة يكون أي استعمال مختلف لها خطأ.

رغم هذا تفهم الكاتبة مصطلح «الاستلاب» بأنه «مصطلح يصف حالة الفرد الذي لا يستطيع أن يتواصل مع مجتمعه أو يقيم علاقة صحيحة وصحية معه».

تعرض الكاتبة لنظرية الفقير لله عن الاستلاب وقد كتبتها في أيام الصبا وأعدت نشرها في كتاب مشترك مع الأخ حسين شاويش صدر عام١٩٩٥ مع

أن المخطوطة الأولى له كتبت عام ١٩٨٦ وحالت ظروف الملاحقة السياسية ثم المنفى دون نشرها في وقت أبكر.

تذكر الكاتبة محقة أني بدأت بفرضية عن العلاقة بين عاطفة الحب والمجتمع الطبقي ثم طورتها إلى نظرية أشمل عن العاطفة والاستلاب، وفي الشكل الأول اهتممت بمعنى لا شعوري للحب يتجلى في ارتباطه بفكرة الجمال، ووفقاً للفرضية فإن السمات الجميلة التي تثير الإعجاب عند العاشق هي السمات الجسدية (والسلوكية) المشتركة عند الطبقة الأعلى، والحب تعريفه أنه تحرر لدافع للانتقال الطبقي كان محتجزاً، وهذا التحرر يقع في اللحظة التي يظهر فيها الشعور بإمكانية للانتقال الطبقي عبر الاتحاد بممثل الطبقة الرمزي الممتلك للسمات المقترنة بهذه الطبقة.

وقد طورت هذه الفرضية لاحقاً بتعريف عام للاستلاب بأنه استبطان الفرد للسلم القيمي التراتبي الذي يضعه في المرتبة الأدنى، وقسمت الاستلاب إلى أنواع أربعة هي الاستلاب التغلبي والأخلاقي والطبقي والعنصري. ويستطيع القارئ قراءة التفاصيل في كتاب نشرته «دار الكنوز الأدبية» في بيروت عام ١٩٩٥ بعنوان «حول الحب والاستلاب- دراسات في علم نفس الشخصية المستلبة».

تذكر الكاتبة بصواب أنني عرفت العاطفة بأنها عرض نفسي- سلوكي ينتج عند تحرر «دافع استلابي» مكبوت، وهذا الدافع الاستلابي يهدف

إلى نبذ «الذات الحقيقية» والاندماج مع «الذات المثالية» (كما يحدد مواصفاتها «المرجع الاستلابي» وحالت ضرورات الاختصار فيما أظن دون أن تذكر الكاتبة هذا المرجع).

ورغم أن الكاتبة كما تقول لا تستطيع أن تتقبل هذه التوصيفات والشروح بسهولة، لأن النفس البشرية متسعة ومتعددة وليست نسخة واحدة يصح على جميعها مع ما يصح على حالة واحدة أو مجموعة حالات «إلا أن هذه الدراسة لا تتناول الفرد كفرد منعزل، ولكنها تدرسه كفرد ضمن المجتمع، يخضع لتأثيرات كثيرة، توجه تفكيره وتخضعه لنماذج قيمية سائدة، تحت تأثير التعليم ووسائل الإعلام المختلفة وغيرها. وعلى هذا فإن لها توظيفات وتطبيقات عملية نلمسها بوضوح في الواقع (ص ٤١)».

أوافق على توصيف الأستاذة رغداء، وأضيف بإيجاز إن أي باحث يريد تقديم نظرية لسلوك اجتماعي لا يستطيع أن يراعي الخصوصيات الفردية اللامتناهية وحسبه أن يقدم تصوراً للعموميات. لا شك أن مؤسس مدرسة التحليل النفسي مثلاً حين وضع «نظرية عامة للأمراض العصابية» لم يجهل أن العوامل الممرضة عند فرد ليست كافية للإمراض عند فرد آخر (وليس هذا فقط بسبب دخول ما تدعوه الترجمة العربية لجورج طرابيشي «العامل الجبلّي»، بل لاعتبارات أخرى منها في رأيي المصادفة المحضة، وإن شئنا استعمال تعبير إسلامي «التوفيق»، ولا أريد أن أثقل المقال بذكر

الإضافات القيمة في هذا المجال لمدارس أخرى مثل المدرسة السلوكية وغيرها). لكن «النظرية العامة للأمراض العصابية» لفرويد تظل مع ذلك هادياً صالحاً لممارس العلاج النفسي على المدرسة التحليلية.

تنتقل الباحثة في فقرة مستقلة إلى الحديث عن «الاستلاب والتأصيل» عند كاتب هذه السطور. وهي تذكر محقة أنني بعد التعرف على المجتمع الغربي أخذت موقف «الدفاع عن مجتمعنا بلا قيد أو شرط» وهذه الطريقة في التفكير أسميتها لاحقاً «التأصيل الصرف»، في مقابل موقف «التأصيل الفاعل» الذي ذكرت الباحثة أنني انتقلت إليه بعد ذلك ووصفته بشكل صائب بأنه «الذي يهتم بالسلوك الحضاري القادر على تحويل المجتمع إلى مجتمع فاعل قادر على إثبات وجوده في العالم، والدفاع عن هذا الوجود بقوة وتمكن (ص ٤٢)».

لم تحدد الكاتبة السر في هذا التغير وقد ذكرته في عدد من المقالات ألا وهو العربدة البوشية بعد أحداث سبتمبر وإعلانه «الحرب الصليبية» على العالم الإسلامي والإسلام نفسه، مما جعلني أحس أن الدفاع عن الهوية كما هي لم يعد هو البرنامج الواقعي في ظل الخطر على الوجود نفسه، بل صار لا بد من التركيز على تغيير السلوك الاجتماعي بما يناسب هدف البقاء والقدرة على المواجهة وهو ما يحتاج إلى «وعي مناسب» يحدد «الهدف المناسب» ويقود إلى «سلوك مناسب».

تقول الكاتبة إن الكاتب موضوع الحديث «قد انطلق من نظريته الأصل التي ترى أن الاستلاب نزعة داخلية ملحة لاستبدال الذات الحقيقية بذات أخرى تأخذ شكلها من شكل متخيل لذات أخرى خارجية، وهي هنا الذات الغربية، فالمستلب في مجتمعنا يرى أن الثقافة الغربية هي النموذج المعياري الذي يجب تمثله، وكل ثقافة مختلفة عن هذا النموذج هي تخلف أو ظاهرة متوحشة لا إنسانية. لذلك فهو يتوجه إلى احتقار مجتمعه ومحاولة الخروج عنه بوسائل مختلفة، واحتقار المجتمع المحلي ونبذه يتم على أساس مرجع المنظومة الاستلابية المسيطرة المستبطن، ونقاط الاختلاف مع هذا التصور المستبطن تعامل على أنها كما قال (أدلة تعطي الحق للذات باحتقار من تحتقره) (ص ٤٣)».

وهذا تلخيص دقيق صائب لإعادة تطبيق كاتب هذه السطور لنظرية الاستلاب (كما وضعها أولاً في نهاية السبعينات وكان يطبقها على سياق العلاقات بين الشرائح الاجتماعية ضمن المجتمع) على علاقة المجتمع مع الغرب الذي يكون نوعاً من «مرجع استلابي» للشعوب المقهورة، في حالتها المستسلمة لا المقاومة للاستلاب طبعاً.

تقول الكاتبة إن الكاتب الذي يتكلم عنه الفصل رأى أن هناك ثقافة سائدة في مجتمعنا سماها «ثقافة النماذج المفروضة» تشيع قيماً وأحكاماً استلابية تؤكد «تفوق وتقدم وجمال وإنسانية وذكاء» مكونات الثقافة الغربية و»دونية وتخلف وقبح ووحشية وغباء» مكونات ثقافتنا المحلية، وقد درس الآلية التي أوصلت مجتمعاتنا إلى هذه الحال وسماها «السلبنة».

ذكرت هذا المصطلح في كتابي «نحو ثقافة تأصيلية»، وهو في اعتقادي جدير جداً بالدراسة النفسية الاجتماعية وفقاً للمنهج الذي وضعت أسسه في وقت مبكر من نشاطي كشغيل ثقافي، فهو يبتغي وصف كيف يصبح المستلب مستلباً، وأعتقد أن مدارس نفسية عديدة تفيد في هذه الدراسة، وليتأمل القارئ في الآليات التي تجعل الفرد يفقد الثقة بنفسه والجماعة أيضاً تفقد ثقتها بنفسها وتؤمن بأنها مهزومة لا محالة في كل صراع وهو ما سميته «الاستلاب التغلبي». غير أني خلافاً لحسن ظن الكاتبة العزيزة «لم أجر هذه الدراسة» وإن كنت أشرت إلى خطوط نظرية عريضة في الفصل المعنون «ثقافة النماذج المفروضة» في الكتاب المذكور أعلاه[1].

تذكر الكاتبة أمثلة طبق فيها كاتب هذه السطور نظريته عن الاستلاب من بينها تحليله للنقاشات عن «الحجاب» في السنوات الأخيرة، وتشير بصواب إلى أنه درس المسألة باعتبار الحجاب جزءاً من التركيبة الثقافية الاجتماعية ولم يدرسه من منطلق فقهي ديني، وفي شكله القريب ظهر «الحجاب» كعلامة «يشذ» فيها زي المسلمة عن الزي الأوروبي الذي تبنته كلياً مجتمعات عربية معينة (بلاد الشام وجزء كبير من المجتمع المصري)، على حين لم تكن هذه المسألة مطروحة في الزي الوطني المسمى «تقليدياً»، و«الشذوذ» الذي قبلته المسلمة في «الزي الطبيعي» الذي هو الزي الغربي

١- انظر: محمد محمود شاويش، «نحو ثقافة تأصيلية «البيان التأصيلي»، دار نينوى، دمشق، ص١٣٤-١٤٣.

ينظر إليه على أنه «ضريبة الالتزام»، وهي ضريبة أعلن الرجل العربي بانتهازيته المعهودة في ما يتعلق بشؤون المرأة أنه غير ملزم بها!، ذلك أن من «المباح» له أن يلتزم بالزي الغربي بكل تفاصيله، وقد تكون «الضريبة» المذكورة تقتصر في إزعاجها للمرأة الملتزمة دينياً المستلبة غربياً في مجتمع عربي (عدا تونس البورقيبية البنعلية وسوريا أحياناً) على اضطرارها عند مشيها في الشارع لمخالفة الزي الغربي عبر إضافات متعلقة بغطاء الرأس، وعلى أنها تعود إلى«الموضة الخالصة» كما تعرض في المجلات النسائية في المحافل النسائية والحفلات غير المختلطة، وهذه المحافل هي التي تظهر الانتماء الاستلابي للمرأة الملتزمة، ولنذكر أن أمهاتنا وجداتنا ما كن يغيرن زيهن التقليدي في محفل نسائي أو في محفل مختلط لأنهن كن يرينه جميلاً ببساطة! ولم يكن لديهن ازدواجية في المعايير الجمالية نشأت عن الاستلاب الحديث للغرب. ولكن هذه «الضريبة» تصبح أثقل بكثير حين تعيش المسلمة الملتزمة دينياً في المجتمعات الغربية حيث يصبح الحجاب علامة مميزة لها تجلب لها ألواناً من التفرقة وأحياناً الاعتداءات الجسدية التي تصل في حالات مثل حالة الشهيدة مروة الشربيني إلى القتل. ومن البديهي أن الرجل المسلم هنا أيضاً يوفر على نفسه الإزعاج ممتنعاً عن مشاركة المرأة في تحمل التمييز (اقترحت على الرجال المسلمين في الغرب أن يرتدوا زياً مميزاً لهم إن كانوا يريدون فعلاً التضامن مع نسائهم غير مكتفين بالفتوى المريحة التي تجعل الرجل غير ملزم بمخالفة الزي الغربي في أي من عناصره!).

وتذكر الكاتبة أيضاً تطبيقات أخرى لنظرية الفقير لله في الاستلاب في مقالاته مثل مقالات عن الموسيقى واللغة.

تقول الكاتبة مصيبة إنني لم أطرح وصفة محددة لعلاج الاستلاب، وإن كان شقيقي حسين شاويش كتب الفصل المعنون بـ«محاولة أولية في العلاج التحليلي السلوكي للاستلاب»، في كتاب «حول الحب والاستلاب»، وهي المحاولة الوحيدة التي حاول فيها باحث ما وضع تصور عملي علاجي للظاهرة التي وصفتها في نظرية الاستلاب أو «النظرية العامة للعاطفة» وتطبيقاتها في مفهوم «الشخصية المستلبة».

ولكن كاتب هذه السطور كما تقول المؤلفة وجد في الإسلام نقاطاً كثيرة تعتبر نقيضاً للاستلاب من بينها توكيد الذات الأصيلة المستقلة ومحاربة التقليد، والثقة بالنفس، والسيطرة على الغرائز.

تربط المؤلفة كتابات المرحلة التي سميتها «التأصيل الفاعل» بمنظوراتي عن الاستلاب والارتباط موجود، ولكنه غير مباشر دوماً خلافاً لكتابات مرحلة «التأصيل الصرف»، لأن جهد الكاتب هناك كان منصباً على مكافحة استلاب الثقافة العربية المعاصرة بجانبيها النظري والممارس اجتماعياً، أما هنا فصار منصباً على تغيير الواقع عبر تغيير مكونات «السلوك غير المناسب» الذي يرسخ حالة الانكشاف أمام تفوق العدو الساحق الذي يريد بهذه الثقافة شراً. وتذكر الكاتبة في هذه الفقرة دفاع

الكاتب عن التنوع الحضاري في العالم، وهي فكرة كانت مميزة لمرحلة «التأصيل الصرف»، وإن يكن هناك قد أشار إلى أن النظر للتنوعات الحضارية في العالم يأخذ ثلاثة أشكال: الشكل الأول هو النظر العنصري البسيط الذي يرى أن مكونات حضارة واحدة هي المعيار وأن كل اختلاف لحضارة أخرى في المكونات معها هو عيب فيها والشكل الثاني هو النظر النسبي وفيه تدرس كل حضارة كبنية خاصة مستقلة لها مبرراتها الخاصة وترفض فكرة وجود معيار للعالم تقاس عليه الحضارات، وهذا النظر كما قال الكاتب في «البيان التأصيلي» هو أفضل بكثير، وإنما بعد هضم منجزاته المعرفية يمكن الانتقال للشكل الأرقى الذي يستطيع فعلاً أن يرى ما هو مشترك بين البشر ومن جهة أخرى يستطيع أن يقدم قيماً للحكم على ما هو خير وما هو شر لهذه البشرية (وهي مرحلة النظر «الإنسانية الحقيقية» في مواجهة مرحلة النظر «الإنسانية الزائفة» التي تتطابق مع مرحلة «العنصرية البسيطة»).

مفهوم الالتباس عند محمد شاويش

في الفصل اللاحق عن «الالتباس» عند كاتب هذه السطور تقول الكاتبة إن الفقير لله «يهتم بموضوع «الالتباس» أو سوء الفهم من منطلق اهتمامه بالوعي كضرورة للتعامل مع الواقع كما يجب»، وهذا صواب، ولعلي أضيف أنني بطبيعتي لا أحب النقل المشوه لأي معلومة أو نص! ومن هنا كنت أتضايق مثلاً من سوء نقل أو فهم المعاصرين لبعض التراث (أبيات شعرية ومفاهيم اجتماعية وأخلاقية وغيرها).

تعرض المؤلفة مفهوم الالتباس عند كاتب هذه السطور بأنه «ربط الدالة بمدلول خاطئ أو توهم وجود رابط بين دال ومدلول»، والالتباس اللغوي أبسط أشكال الالتباس، وهو حين يستعمل الفرد كلمة بمعنى ثم يفهمها آخر (بسبب ظاهرة الاشتراك اللغوي مثلاً) بمعنى آخر، كمن يقول «عين» ويقصد بها نبع الماء ويفهمه فرد آخر على أنه يقصد عضو الإبصار. ويعمم هذا على جميع أنواع «الإشارات» حيث يكون لدال معين مدلول يختلف بين جماعة بشرية وأخرى، مثل هز الرأس نحو اليمين واليسار الذي هو علامة الموافقة في بلغاريا والرفض في بلدان كثيرة غيرها. وتذكر الكاتبة أن الفقير لله يميز بين نوعين من الالتباس: نوع بسيط وهو حين يمكن وضع المدلول الصحيح مكان مدلول خطأ في نظام إشارات واحد، ونوع معقد وهو حين لا يمكن وضع هذا المدلول في سياق مقبول. لم أوضح في مقالاتي التي تحدثت فيها عن الالتباس هذا التمييز بصورة كافية ولكن الكاتبة بنباهة تستحق الإشادة ذكرت أن هذا يقع «حين يتعلق الأمر بمحاولة «ترجمة» أو «تفسير» ظواهر ثقافية معقدة تميز حضارة معينة إلى مفاهيم حضارة ثانية (ص٥٢)».

تقدم الكاتبة تأويلها الخاص مع بعض الاتفاق مع عبد الوهاب المسيري في فرضياته عن «نماذج الإدراك»، ولعل هذا يدلنا على أن الكتاب التأصيليين يتوصلون إلى نتائج متشابهة بحكم تشابه الخيارات القيمية التي تقود إلى ابتكار منطلقات معرفية متماثلة، حين تفسر الالتباس كجزء من فعالية العقل الذي يحاول الفهم في حالة التواصل: «يشوب التواصل

الإنساني دائماً قدر يزيد أو ينقص من سوء الفهم، فالإنسان في عملية تأويل مستمرة للإشارات الموجودة حوله، وقد يصيب أو لا يصيب في تفسير هذه الإشارات، لأن العقل الإنساني يتأثر بما حوله ولا يتلقاه بصورة آلية محددة ولكنه بتعامل مع هذه الإشارات والمدلولات متأثراً بالحالة النفسية للإنسان نفسه، وبالمحيط البيئي والثقافي الذي يعيش فيه، والذي يعطي للدالات مدلولاتها الخاصة (ص ٥٣)».

تورد المؤلفة مثالاً للالتباس بين الحضارات ذكره كاتب هذه السطور هو فهم الأمريكيين لعبارة الطيار المصري «توكلت على الله» قبيل سقوط الطائرة المصرية في الحادثة المعروفة، فالعبارة تعني عند المسلمين شيئاً مختلفاً عما يفهمه الأمريكان منها، وقد فهموها أن الطيار قالها لأنه يريد الانتحار!

يحدث سوء الفهم (من طرف لطرف) أو سوء التفاهم (بين طرفين) عندما يعتقد أحد الطرفين أو كلاهما أن النظام الدلالي واحد عندهما. تذكر الكاتبة هذه الحقيقة وأضيف إليها أن هذا هو الذي يجعل سوء التفاهم ظاهرة حتمية وإن كان من الممكن تضييقها، ذلك أن «النظام الدلالي» لا يتطابق تماماً بين فردين من مجتمع واحد، فكيف به إن كان بين مجتمعين مختلفين؟

تذكر الكاتبة بصواب أن اهتمامي بظاهرة الالتباس برز بعد تحولي للعيش في الغرب، وهي التجربة التي قادت خطاي الفكرية نحو «التأصيل الصرف» ثم «التأصيل الفاعل»، ولا يخفى على القارئ أن ما يميز الكتاب التأصيليين عن غيرهم هو رؤيتهم النقدية للمصادرة التبسيطية عن «إنسانية واحدة» لا تختلف فيما بينها في أنظمتها الدلالية (كانعكاس لاختلافها في التجربة الحضارية واللغوية). إن مفهوم «الالتباس» جوهري عندما يواجه التأصيلي مقولة من نوع «التثاقف»، ولكن يجب أن أذكر هنا أن استعمال مفهوم «الالتباس» من شأنه أن يصحح أشكال الهجوم المنتظر من التأصيليين على «الغزو الثقافي» ويجعل التوصيف التأصيلي لهذا الغزو أدق، لأنه بإدخال هذا المفهوم لا تغزو الثقافة الغربية ثقافة أخرى بل ما يغزوه هو «صورة ملتبسة» عنها، وقد ذكرت ذلك في فصل عن بيرم التونسي في كتاب «نحو ثقافة تأصيلية»، وقلت فيه إن تصور المثقف العربي عن الغرب لا يطابق واقع هذا الغرب بل يطابق بالأحرى «صورته المصححة» (وعبرت عنها بأنها «الصورة النيجاتيف») عن المجتمع العربي.

تذكر الكاتبة تطبيقات لمفهوم «الالتباس» عند كاتب هذه السطور، منها فهم المعاصرين للتراث، ومنها مفهومه عن «الإنسانوية الزائفة» الذي سبق ذكره، وتذكر هنا رأيي في أن الالتباس «الإنسانوي الزائف» يقع فيه الغرب أيضاً حين يفهم الظواهر الاجتماعية والثقافية العربية على أرضية التاريخ الغربي (انطلاقاً من فرضية المسار الخطي الواحد للتاريخ وأن العرب

يقعون على المسار نفسه ولكن في نقطة متأخرة عن الغرب، بحيث تفهم ظاهرة عربية الآن بالمقارنة مع ظاهرة غربية كانت موجودة في زمن سابق). ومنها التمييز بين مصطلحي «إسلامي وإسلاماني» وهو تمييز هام ذكرته في الفقرة الأولى من هذا المقال، ومنها الالتباس في المعسكرات الفكرية العربية وبالذات الالتباس الذي يقع عند محاولة فهم التيار التأصيلي وقد ذكرته أيضاً في فقرة سابقة، وتذكر أخيراً كمثال تطبيقي تأملاتي في موضوع الاختلاف الثقافي بين الحضارات، وتذكر في هذا السياق تنويهي بمساهمة محمود شاكر رحمه الله الرائدة في النضال ضد الالتباس الثقافي (انظر مثلاً في كتابي «نحو ثقافة تأصيلية» في الفصل عن محمود شاكر تعليقي على رؤيته الثاقبة للفرق بين مصطلح «الدين» عندنا وفي الغرب»). وتذكر ملاحظاتي على أولاد المهاجرين العرب الذين ينظر إليهم خطأ (من الغربيين ومن العرب) على أنهم عرب من الناحية الثقافية على حين أنهم في الواقع تأوربوا في شخصيتهم العميقة ولو أنهم يعاملون (وأحياناً يعاملون أنفسهم) على أنهم عرب.

في خاتمة الفصل تشير المؤلفة إلى حقيقة أراها مهمة جداً تتعلق بتطبيقات مفهوم «الالتباس»: «تبرز أهمية دراسة الالتباس وتحديد درجاته ومجالاته وأسبابه بصورة متزايدة في وقتنا الحالي، ذلك أن الالتباس، كما ذكر محمد شاويش، تجاوز علاقاتنا الداخلية إلى العالم بأسره، فالعولمة فرضت أشكال التنظيم الاجتماعي الغربية في كل مجالات

الحياة، السياسية والاقتصادية والتعليمية وحتى الأخلاقية. وبالرغم من أن التطابق في هذه الأشكال الاجتماعية السائدة لا يخفي وراءه مضامين موحدة، فما نراه عندنا من هذه الأشكال التنظيمية له مضمونه الخاص فلا يمكن أن نقول إن وزاراتنا مثلاً كوزاراتهم، ولا مدارسنا كمدارسهم، وهنا أرجو أن لا يفهم القارئ الكريم أنني أقارن بين ما عندنا وما عندهم بهدف التقييم، ولكنني أذكر هذا لأنبه على أن الأمم تظهر طابعها الخاص حتى في مثل هذه الحالات التعميمية، وعندها قدرة على تطويع المستجدات وإعطائها طابعها الخاص المميز، فالتنوع هو سنة كونية لن تتبدل، غير أن كثيرين يقعون ضحية «سوء فهم» و«التباس» نتيجة تعاملهم مع هذه الأشكال التنظيمية تعاملاً واحداً في كل مكان وجدت فيه، دون مراعاة للاختلافات المميزة لكل أمة، مما يسبب مشكلات كثيرة تنعكس آثارها السلبية على العالم (ص ٦٤)».

وفي هذا الاستشهاد يرى القارئ تميزاً للمؤلفة عن بقية التأصيليين، من حيث أنها لا تنظر بنظرة إدانة شاملة لاستيراد عناصر ثقافية معينة من الغرب، حيث أنها تعتقد أن المجتمع يمارس ذاتيته الخاصة عبر تطويع هذه الأشكال لتنسجم مع بنيته هو.

ترى المؤلفة أن دراسة ظاهرة الالتباس كانت ضرورية للوصول إلى فهم صحيح يمكننا من التعامل مع الواقع كما هو لا كما نتوهمه، وهو ضروري أيضاً لتخطي سلبيات الالتباس في التفاهم والتواصل بين أبناء الأمة الواحدة

من جهة وبين الأمم والحضارات من جهة أخرى: «في عصر صارت السمة المميزة للمجتمعات والأفراد هي «التمركز حول الذات» و«التشظي» سواء منه الطائفي أم الإقليمي أم القطري...إلخ، فما تواجهه أمتنا اليوم من خطر حقيقي يهدد بقاءها يحتم على أبنائها التعاضد والتعاون والتواصل حتى تتوحد الجهود الرامية لإنقاذها من خطر الفناء، وهذا لن يتم ما لم نعمل على إزالة كل العوائق المانعة من ذلك وعلى رأسها الالتباس وسوء الفهم (ص ٦٥)».

عادل حسين: الاستقلال شرط النهضة

تبحث الكاتبة منظور المفكر المصري عادل حسين للنهضة موافقة على رأي جلال أمين الذي قال إن القضية التي ملكت عليه نفسه منذ بداية حياته حتى نهايتها كانت قضية الاستقلال، وهي تقول إن الاستقلال عند عادل حسين لم يكن يقتصر على الاستقلال السياسي وإنما شمل أيضاً الاستقلال الاقتصادي، والاستقلال الحضاري هو الشرط للتنمية المستقلة «وبرأيه فإن الاستقلال الحضاري ضابط وموجه لتطور مجتمعنا، وهو شرط مهم لإحداث تنمية اقتصادية اجتماعية مستقلة (ص٦٧)».

ينتمي عادل حسين إلى التيار التأصيلي كما تقول المؤلفة لأنه من الكتاب الذين كان همهم البحث في طرق النهضة وشروطها بعيداً عن التقليد والتبعية.

مع صحة الفكرة الأساسية هنا، لكنّ لي اعتراضاً على استعمال مصطلح «النهضة» وكأنه من مشتركات كتاب التأصيل في جميع مراحل كتابتهم، إذ لا نكاد نراه في كتابات بعض دعاة التأصيل مثل غريغوار مرشو ومثل الفقير لله في مرحلة «التأصيل الصرف» إلا مقروناً بالنقد اللاذع، لأنها تطلق على تلك المرحلة التي دعا فيها كتاب ومفكرون عندنا إلى أن نحذو حذو الغرب ونستنسخ مؤسساته وأفكاره وطرق عيشه وطرق عيشه.

وتذكر الكاتبة أن عادل حسين مع جلال أمين وطارق البشري وغيرهم أطلقت عليهم لفترة تسمية «التراثيين الجدد»، وهو ما يذكره جلال أمين في مذكراته، وهي تنتقد هذه التسمية لأنها توحي بأن الكتاب المذكورين متعلقون بالماضي وكأنهم غير مدركين لتغيرات المجتمع الكبيرة، أو كأنهم يدعون لوقف عجلة التاريخ مع أن المتابع لأفكارهم يعرف أنهم «مفكرون تحرروا من عقدة الاستلاب للنموذج الفكري السائد والمسيطر (ص ٦٨)».

تستعرض الكاتبة بإيجاز كبير حياة عادل حسين، وتذكر أن مفهومه للاستقلال تطور خلال مسيرة حياته بحيث لم يعد مفهوم الاستقلال عنده يقتصر على إخراج الجيوش الأجنبية لكنه يتعدى ذلك إلى آفاق أوسع وأكثر تركيباً. تستشهد المؤلفة بعادل حسين في مقال له عنوانه «الاستقلال الوطني والقومي»: «إذا كان فرض السيطرة الغربية والصهيونية على مقدراتنا عملية مركبة، أسهم في إنتاجها ما هو أيديولوجي وما هو سياسي واقتصادي وعسكري، فكذلك حال النهضة ومدخلها استعادة الاستقلال، فالاستقلال

عملية مركبة في الاتجاه المضاد، وكذلك الطريق إلى الاستقلال عملية مركبة تضم ما هو أيديولوجي وما هو سياسي وعسكري واقتصادي(ص ٧٠)».

لأجل فهم أفضل لمعنى الاستقلال الذي دعا إليه عادل حسين تتوقف المؤلفة عند النقاط التالية:

١-على مستوى النظرية: يرى عادل حسين أن الممارسة النظرية المستقلة تعبر عن عملية التقدم الحضاري الأصيل، وفي منطقتنا الإسلامية يدل على هذه العملية مصطلح «الاجتهاد».

رأى عادل حسين في كتابه «الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية» أن هناك أزمة حادة في نظريات «الشمال» بحيث سبقت السياسات الاقتصادية العملية هذه النظريات، وفقدت بهذا النظريات دورها كموجه للسياسات.

دعا عادل حسين إلى ممارسة نظرية مستقلة مع صعوبة ذلك بسبب طول مدة التبعية، وترتكز هذه الممارسة النظرية كما تلخصها الكاتبة على الإقرار بحقيقة المفهوم المحوري في العقيدة السائدة، وهو في الحضارة الإسلامية الإيمان بالله الواحد الخالق، وعلى استيعاب منطق تفاعل المحدد العقدي مع بيئته وما أدى إليه كي يكون التجدد التاريخي وفق المنطق الأصيل للاستمرارية التاريخية، وعلى وجوب فرز الترسانة الفكرية الغربية لعزل ما هو خاص (غربي) عما هو عام (عالمي)، وهذا يتطلب فحص المفاهيم

وكشف علاقاتها مع عقيدتهم السائدة ومدى اتساق ذلك مع عقيدتنا، والاستفادة من تجارب إنسانية لممارسة نظرية مستقلة، وقد اهتم عادل حسين بتجربة ماو تسي تونغ كمنظّر فكتاباته بحسب عادل حسين «أعمق دراسة اجتماعية حديثة من منظور غير غربي»، والمطلوب الاستفادة منه في مسعانا لصياغة نظرية مستقلة تعبر عنا وعن حاجاتنا دون أن نخدع أنفسنا فنستخدم مضمون المصطلحات الغربية مع تغيير الكلمات، أو نحاول إثبات أن هذه المفاهيم لها أصل في تراثنا، ويجب أن لا نضيف مفاهيم خاصة بنا إلى المفاهيم الغربية لأن المفاهيم التي تتفرع عنها ستتناقض مع المفاهيم التي تتفرع عنها المفاهيم الغربية.

عرض عادل حسين ستة مبادئ أساسية للتنمية طويلة الأجل: أ- في العلاقات الخارجية مواجهة حقيقة أن العلاقات مع الدول الصناعية غير مواتية بسبب التناقض بين الشمال والجنوب. ب- في العلاقات الداخلية الاعتماد على النفس. ج- التنمية عملية مركبة. د- لا بد من قفزة كبيرة وجريئة. هـ- الدور المحوري للدولة والتخطيط. و-عدالة توزيع الناتج.

ينقد عادل حسين الجو الأيديولوجي السائد الذي يستنكر كل تحذير من مخاطر التعامل مع الشركات العابرة للجنسية، وعدم وجود وعي بأن ظروف مصر كدولة نامية تختلف عن ظروف ومصالح أهل الشمال: «أصبح استهداف الاعتماد بشكل أساسي على تمويل خططنا من الخارج تقليداً يدافع عنه بسذاجة مدهشة، ومفهوم التنمية والتخطيط لا زال بعيداً تماماً

عن بحث التغيرات الاجتماعية والمؤسسية المطلوبة، وبدا أن مفهومنا للتنمية لا زال هو مفهوم النمو الاقتصادي المعتمد على حجم الاستثمارات، وعبر الأموال الوافدة من الخارج بالذات، وبدا أننا لم نسمع بعد عن مبدأ عدالة التوزيع (ص ٧٦)».

تقول المؤلفة إن اهتمام عادل بتشكيل نظرية مستقلة للتنمية نابع من إدراكه العميق للآثار الكارثية للعولمة القائمة على الاستغلال والأنانية والسيطرة وتدمير البيئة، ومحاولته لتطوير «نموذج حضاري إسلامي إنساني أرقى وأفضل» ناتجة عن إيمانه أن حضارتنا «هي الأرقى والأفضل إذا قورنت بالحضارة الغربية المعاصرة التي تقوم على الفلسفة المادية والاستعلاء العنصري (ص ٧٧)» وللقارئ أن يقارن هذا القول لعادل حسين مع مناقشتنا في فقرة سابقة لموقف التأصيليين من الاختلاف الحضاري: أهو موقف النسبية الثقافية التي تدافع عن الاختلاف ولا تفاضل بين الحضارات، أم هو موقف تقييمي ناقد لحضارة واحدة على الأقل ويتمنى تغيرها إن لم يكن زوالها، وهي الحضارة الغربية؟

٢- مفهوم الاستقلال الاقتصادي: عادل حسين كما تقول الكاتبة يميز بين نموذجين للتنمية: نموذج التنمية بالانتشار وهي النظرة التي سادت فترة في الكتابات الاقتصادية وترى في البلدان «النامية» بلاداً تخلفت عن الركب وهي قابلة للتحديث عبر انتشار تدريجي للقطاع الرأسمالي بحيث يسود على القطاع التقليدي، ونموذج التنمية المستقلة، وهو لا يتعامل مع «الدولة

النامية كمجرد حالة تخلف زمني بل كحالة مركبة أورثها لها الاستعمار الأجنبي، فهذه الدولة ليست طفلاً بل هي قزم مشوه. إن استنزاف مواردها لا يزال مستمراً وأنماط التنمية مربوطة ومشروطة بمخططات وقرارات ومصالح الدول المسيطرة مما يرسخ التبعية ويعوق التنمية المستقلة.

يؤمن عادل حسين أن «التنمية الجادة المستقلة لا بد أن تبدأ بكسر حلقة التبعية، وتتواصل بقرارات مستقلة تحقق تنمية متمحورة حول ذاتها، وتتجه إلى سوقها الداخلي في الأساس (ص ٧٩)»، وقد بين أن التجارة الدولية وحركة رؤوس الأموال والديون الخارجية والمساعدات لم تكن في مصلحة الدول النامية بل ساهمت في ترسيخ التبعية وأعاقت التنمية المستقلة، ولا تتردد الدول الصناعية في استخدام كل أدوات القوة السياسية والاقتصادية وحتى القوة المسلحة كحل أخير لفرض سيطرتها. وقد أدت سياسات الدول المسيطرة إلى أن أصبحت أنماط الإنتاج في الدول النامية خاضعة لما تقرره هذه الدول، وصار إنتاج هذه الأخيرة لا يخضع لاختياراتها ولا لاحتياجاتها الحقيقية وصار بنيانها الاقتصادي مشوها وتابعاً، وقد دعا عادل حسين إلى عمل مراجعة حقيقية لأنماط الإنتاج في الدول النامية، لتقوم بتوجيه التنمية الاقتصادية بحيث تؤدي إلى تنويع هيكل الموارد ليصبح اقتصادنا قادراً على أن يمدنا بأهم حاجاتنا المعيشية وهي حاجات الغالبية من أبناء أمتنا، وهي استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، وهي تضمن الاستقلال من حيث تحقيقها الاعتماد على النفس ومن حيث توجهها بالإنتاج إلى السوق المحلي وهي ستكون أقل حاجة إلى استيراد التكنولوجيا المعقدة.

وإشباع الحاجات الأساسية يتطلب اعتماد «نمط استهلاك ملائم» (قارن مع مفهوم الفقير لله «السلوك المناسب» فكأن عادل حسين رحمه الله وصل إلى هذه المقولة ولكن في الميدان الاقتصادي، على حين استخدمتها أنا في ميدان السلوك الاجتماعي بعمومه). «هذا النمط الاستهلاكي الملائم يجب أن يتطور وفق معاييره الذاتية لا وفق نمط استهلاكي سائد نشرته في العالم الشركات الأحنبية العملاقة. وهذا النمط لا يعتمد على إعادة توزيع الدخل بل على تلبية الحاجات الأساسية التي تحقق إنسانية الإنسان حتى وإن أدى هذا النمط إلى أسلوب مختلف عن أسلوب الحياة في المجتمعات الغربية، لأن التقدم الاقتصادي ليس هو اللحاق بالغرب، وإنما هو القدرة على تحديد نمط استهلاك ملائم بمعاييرنا المستقلة (ص ٨١)».

يرى القارئ هنا بوضوح أن عادل حسين هو بحق رائد لما سميته «التأصيل الفاعل»، وقد تولى رحمه الله دراسة الجانب الاقتصادي بصورة أبعد نظراً بمراحل من وجهة نظر المنظرين الإسلامانيين لما يسمونه «الاقتصاد الإسلامي» الذين يضيقون مجالات اهتماماتهم لتصبح مقتصرة على تطبيق أحكام جزئية (مثل اجتناب الربا) على الاقتصاد، دون النظر في مسألة بناء اقتصاد مستقل مبني على الاستقلال الحضاري لمجتمعنا. وبحيث يكاد يكون نموذجهم صالحاً لاستمرار بنى الهيمنة الثقافية الغربية بأنماطها الاستهلاكية وبتقريرها للأنماط الإنتاجية المسموح بها في بلادنا.

يقترح عادل حسين معياراً خاصاً بنا لقوة الاقتصاد ونموه، فهو ليس متوسط دخل الفرد الذي هو المعيار الغربي ولكنه معيار الاستقلال أو التبعية، «فبقدر ما نكون قادرين على استقلال نمط الاستهلاك وما يحققه من تلبية الحاجات الأساسية للناس نكون متقدمين اقتصادياً والعكس صحيح. كما لا يعد تقليد نمط الحياة الغربي معياراً للتقدم، فأسلوب الحياة الغربية حسب تعبير عادل حسين ليس «مثلاً أعلى أو وحيداً يقاس التقدم بقدر الاقتراب منه» (ص ٨٢)».

وكما نرى تتكامل مفاهيم الكتاب التأصيليين وتتلاقى، فنحن هنا نلتقي في ميدان الاقتصاد بالنقد الذي قام به كاتب تأصيلي آخر للسلوك المستلب في الميدان الاجتماعي. (قارن مع فقرة سابقة عن مفهوم «الاستلاب» عند كاتب هذه السطور).

كان عادل حسين كما تذكر الكاتبة متفائلاً بأن الدول النامية تستطيع بناء تنمية مستقلة وإن كان هذا لن يتحقق بين ليلة وضحاها.

٣- الاستقلال الحضاري:

يقول الكتاب إن مفهوم « الاستقلال الحضاري » لم يطرح عند المفكرين خلال الخمسينات والستينات فما كان سائداً هو فكرة « التحديث »، وهذا صحيح في المضمون وإن كان المألوف في الساحة العربية استعمال مصطلحات أخرى، حيث أن « الحداثة » و«التحديث» كما هو معلوم لم

تكن من مصطلحات ذلك العصر عند أي من التيارات الكبرى في بلادنا. (من المصطلحات التي كانت سائدة مثلاً مصطلح «التقدم» وداعيته يسمى «تقدمي»).

تقول المؤلفة إن «مفهوم «الاستقلال الحضاري» بدأ يطرح على الساحة الفكرية بصورة متزايدة رغم أنه لم يتبلور بشكل كامل واضح بسبب وجود بعض الاختلاطات التي ما زالت تشوش مفهومه والغاية منه (ص٨٣)»، هناك من يرى أن «التحضر» هو تعريب للنموذج الغربي ومن يرى أن الاستقلال الحضاري هو الانغلاق وعدم التفاعل مع الأمم والحضارات الأخرى وهذا في نظر المؤلفة خطأ لأنه تعبير عن مفهوم الأمة . المنتجة للحضارة الخاصة بها أو بتعبير عادل حسين «هو لا يتنافى مع حقيقة التفاعل الدائم بين الحضارات، ولا مع حقيقة التشابه بين الملامح الحضارية لعدد من الأمم المتقاربة نتيجة كثافة خاصة في الروابط والتفاعلات (ص٨٣)».

ترى الكاتبة أن الحديث عن الاستقلال الحضاري تبرز أهميته حين نلاحظ مدى تغلغل التبعية الحضارية في مجتمعاتنا وتبنينا للنموذج الغربي في كل صغيرة وكبيرة، وكما يرى عادل حسين فإننا لم نعد نستطيع أن نأكل أو نلبس أو نسكن بالطريقة التي تناسب بيئتنا لأن خوفنا من الاتهام «بالتخلف» يجعلنا نأكل ونلبس بطريقة «أسيادنا» في بيئة مختلفة. «لم يعد الفرد منا يجسر على التساؤل، ولو بينه وبين نفسه، حول ما إذا كان

الجلباب أنسب لجونا الحار أو البدلة على النمط الأوروبي...كذلك لم يعد هناك من لا زال يملك الجرأة على التساؤل حول لماذا الكرسي بدلاً من الجلوس على الأرض،... فارق كبير جداً بين أن نتخذ القرار بعد بحث مستقل حول الأنسب، وبين أن نتخذ القرار في ضوء التسليم بعجزنا الدفين عن تحديد ما يلائم وما لا يلائم (ص ٨٤) ».

تلاحظ المؤلفة في هامش لها على رأي عادل حسين هذا أن تقليد الغرب يتأثر بشكل لاشعوري بهويتنا الخاصة، فالمرأة مثلاً تحاول تعديل الزي الغربي بما يتناسب مع عادات محيطها والمحجبة يفرض حجابها تعديلاً للزي الغربي « وهذا إن دل على شيء فهو يدل على أن مجتمعنا يملك القدرة على تطويع ما لا يطوع من أشياء، صحيح أن هذا التطويع يكون في معظم الأحيان فوضى قبيحة ولكن للأمر وفق وجهة نظري جانب إيجابي يحتاج إلى دراسة اجتماعية وملاحظة علمية حتى نستطيع معرفة الآليات التي يستخدمها المجتمع للتأقلم مع المستجدات دون أن يفقد هويته وخصوصيته، فكيف إذا انتقلنا من التقليد والتبعية إلى جانب الإبداع الحضاري الخاص بنا؟ (ص ٨٥) »، وقد قلت في فقرة سابقة إن وجهة نظر المؤلفة هذه تجعلها لا تدين مثل المتوقع من التأصيليين كل استيراد لعناصر غربية حيث أن المجتمع يطوع المستجدات لتتلاءم مع خصوصيته.

تقول الكاتبة إن عادل حسين كان يدرك أن هناك اختلافاً جوهرياً بيننا وبين الغرب من حيث منطلق التنمية، فبينما التنمية عندهم ذات منطلق

تغلب فيه الجوانب الاقتصادية على الاجتماعية فإن التنمية عندنا عملية مركبة يتغلب فيها الجانب الاجتماعي الإنساني على الجانب الاقتصادي المادي، وفي الغرب يرون الفطرة الإنسانية مجبولة على تقديم المنفعة الذاتية، لذا يردون على الملاحظات بأن مستوى الأخلاق والتواد والتراحم قد انخفض بالمطالبة بمزيد من معدلات النمو على حين لا يسلم المفهوم الإسلامي، رغم مطالبته للبشر بأن لا ينسوا نصيبهم من الدنيا، بغلبة النوازع الحسية، وهو حين يطالب بتغليب الجوانب الروحية والمعنوية فهو يعني حق التوجيه وفرض الضوابط.

كما نرى فإن عادل حسين من حيث التحليل يقترب أكثر من سواه من التأصيليين من أسلوب التحليل الإسلاماني، حيث أن من المألوف أن يستند التأصيليون في مرجعهم القيمي المختار إلى التركيبة الحضارية الإسلامية كما تبلورت في شكلها الأخير دون العودة المتكررة إلى النصوص وإن كان في نهاية التحليل يرجع مثل بقية التأصيليين إلى التركيبة الحضارية كنتيجة للتفاعل بين النص والتجربة.

تنقل المؤلفة تعريف عادل حسين للتراث: «مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع عندنا للإنجازات المادية والمعنوية. ويشمل ما هو مكتوب ومنشور وما هو كامن أو متضمن في السلوك باعتباره قيماً وتقاليد موجهة، والتركيز الخاص على الإسلام لا ينفي أثر التاريخ الحضاري السابق على الإسلام في مصر أو في غيرها من الأقاليم، ولكنه يعني أن التأثير الجوهري والإطار

المرجعي المعتمد يرتبطان أساساً بالإسلام، ونرى أن الارتباط بتراث الحضارة الإسلامية لا ينحصر في المؤمنين بالدين الإسلامي. فهو تراث أبدعه وعاشه أبناء الأمة جميعاً على اختلاف انتماءاتهم (ص ٨٧)».

أعتقد أن هذا التعريف للتراث الذي هو مرجع التأصيليين وعنه يدافعون يلتقي به الفكر التأصيلي، وهو يميزهم عن الإسلامانيين الذين يبدون أحياناً معادين للتراث لصالح تصور عن «إسلام صحيح موجود في النصوص» لا يشكل بالنسبة إليه التطبيق والخبرة التاريخية أي ثقل أو أهمية، فهم كغيرهم من التحديثيين يريدون اجتثاث المجتمع من جذوره وإعادة بنائه على أساس تصور جاهز لا علاقة له بالخبرة التاريخية المتراكمة.

الاستقلال الحضاري بحسب المؤلفة ثورة في كل جوانب الحياة على التقليد والتبعية مستندة للعقيدة وللتراث وتفعيل للإبداع والابتكار وتحقيق للذات، وهو مرتبط بحاجتنا إلى اقتصاد متين وتنمية مستقلة، وإلى توحيد الجهود بين أبناء الأمة الواحدة، وإذا كانت السيطرة الغربية عملية مركبة فالتخلص من التبعية عملية مركبة أيضاً «وعلى كل المستويات: السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية والعقدية والتكنولوجية (ص ٨٧)».

في خاتمة الفصل عن عادل حسين تقول المؤلفة إن عادل حسين رغم إسهابه في بيان شدة تبعيتنا وسوء الوضع الذي وصلنا إليه إلا أنه بدا متفائلاً وقد آمن أن تحقيق الاستقلال يتطلب تضحيات كبيرة وجهاداً صبوراً،

والجهاد الأكبر هو مع النفس التي تعودت العيش وفق نمط استهلاكي معين. يقول عادل حسين: «هناك عادات تشكلت وأصبحت حقيقة مادية تصعب زحزحتها (ولا نقول إزالتها)، وقد حرصنا على الإشارة أكثر من مرة إلى أنه لا يكفي أن يبدو نموذج ما متسقاً منطقياً لكي نقبله، فإن لم يكن النموذج قابلاً للتشغيل في الحياة الواقعية، يصبح الجهد في بنائه مجرد رياضة ذهنية عقيمة، فهل يمكن تغيير البشر من الأعماق؟ إن القول باستحالة ذلك يعني أن النموذج بالفعل غير قابل للتشغيل، ولكننا نعتقد حقيقة بإمكان هذا التغيير، إذا لم نقم تقديراتنا على أساس الحسابات العادية لعالم الاقتصاد أو الاجتماع. إننا نعتقد بإمكان التغيير، وفي ذهننا عجز العقول الإلكترونية عن حساب طاقة الشعوب في لحظة مواجهة تاريخية، ولا شك أن تحقيق نهضة حضارية هو من اللحظات التي لا تخضع للحسابات التقليدية، ومع فرض توفر هذه اللحظة، فإن مهمة الباحث أن يحاول تحديد تصور للعوامل الأساسية التي تضمن نجاح هذه اللحظة، وتضمن استمرار تشغيل النموذج حتى يحقق هدفه الرئيس البعيد (ص ٨٨)».

«تشغيل النموذج» هو في اعتقادي هدف «التأصيليين الفاعلين»، وقد وضع عادل حسين هذه المهمة للناس، لكن أحداً لم يتنطح إلى الآن لتنفيذها، لأن «التغيير من الأعماق» ليس سهلاً بقدر سهولة الطلب من مصدر فوقي تنفيذه مثل جهاز الدولة.

نظرية جلال أمين في تفسير التغيرات الاجتماعية:

في الفصل اللاحق تنتقل المؤلفة للحديث عن كاتب تأصيلي آخر هو جلال أمين. لا شك أن جلال أمين يلتقي في طرق التفكير في نقاط كبرى مع التأصيليين الذين رأيناهم مثل نقد مفهوم «التقدم» المبني على تصور خطي للتاريخ، وهو مدافع عن المجتمع العربي في وجه انتقادات من يحاكم هذا المجتمع بمعايير غربية (انظر نقده اللامع لتقرير «برنامج الأمم المتحدة للإنماء» بعنوان «التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣»[1]).

ولكن جلال أمين رغم ما أسميه «مزاجه التأصيلي» قادر أحياناً، وبتقلبات مزاجية أن يخالف توجهات أساسية عند هذا التيار، ومن ذلك هجاؤه للجماهير على أرضية تبقى في رأيي مهما التمسنا لها من مبررات طبقية الطابع. من ذلك وصفه لما يدعوه «عصر الجماهير الغفيرة» وهذا الوصف تتكلم عنه المؤلفة في سياق وصفها لمفهومه عن «الحراك الاجتماعي».

في توصيفاته لتغيرات المجتمع المصري في مقالات جمعت في كتاب شهير «ماذا حدث للمصريين» ثم تلته مقالات جمعت في كتاب «وصف مصر في نهاية القرن العشرين»، يعتقد أمين أنه وجد العامل الأهم الذي يفسر «ماذا حدث في مصر» وهو «الحراك الاجتماعي»، وهو كما يعلم القارئ مفهوم مشهور في علم الاجتماع الغربي وهو بالإنجليزية social mobility.

١ ـ جلال أمين، «خرافة التقدم والتأخر–العرب والحضارة العربية في مستهل القرن الحادي والعشرين»، فصل «التنمية الإنسانية»، ص ٣٣ – ٦٩ ، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥.

تنقل المؤلفة ما قاله في كتابه « رحيق العمر » عن توصله لعامل « الحراك الاجتماعي»: «كان هذا العامل الذي فسرت به ما يحدث في مصر هو الحراك الاجتماعي (ص ٩١) ». والعوامل التي ساهمت في إحداث هذا الحراك هي عوامل اقتصادية في الدرجة الأولى. هذه العوامل هي:

١- ثورة يوليو بإجراءاتها كالتأميم وتوسيع التعليم مما فسح المجال لصعود شرائح من المجتمع وهبوط أخرى. ٢ ـ الهجرة إلى دول النفط مما قاد إلى ارتقاء فئات من الشعب أعطاها فرصاً أفضل في التعليم والاستثمار. ٣- الانفتاح الاقتصادي وما صاحبه من تضاعف ثروة الأغنياء وتقريب الأغنياء الجدد وهبوط مستوى أصحاب الدخول الثابتة.

في الفقرة التالية تعرض المؤلفة مظاهر الحراك الاجتماعي ونتائجه عند جلال أمين. هو يقول إن معدل الحراك الاجتماعي في مصر شهد منذ أوائل الخمسينات ارتفاعاً ملحوظاً لم تشهد مثيلاً له من عدة قرون بل ربما في كل تاريخها وكان لهذا آثار في سلوك المصريين وأفكارهم ونظرتهم إلى مختلف العلاقات الاجتماعية. يقول أمين «مما يجب الاعتراف به أن من أشد العوامل أثراً في نفسية المرء مركزه النسبي في المجتمع، أو تصوره هو لهذا المركز ولنظرة الآخرين إليه (ص ٩٤) ».

سادت الفوضى المجتمع في غمار عملية تبدل المواقع وتخللت البنى الاجتماعية وتزعزعت القيم وفقد كثير منها أهميته ومكانته في المجتمع،

واتجه المجتمع شيئاً فشيئاً نحو تسليع كل شيء وصبغه بصبغة مادية فجة. وقد شملت مظاهر الحراك الاجتماعي في المجتمع المصري كل مناحي الحياة من السياسة إلى الاقتصاد إلى الثقافة وصولاً إلى الإعلام والتعليم والخطاب الديني. كانت تغييرات عميقة بل مزلزلة. مع الحراك الاجتماعي ارتبطت ظاهرة «الجماهير الغفيرة» وكانت جزئياً نتيجة له. وتتعلق «بالحجم الفعال للسكان، أي الحجم المؤثر والحاكم لنمط الحياة ومظاهر السلوك (ص ٩٥)».

الظاهرة وثيقة الصلة بالحراك الاجتماعي ولكنها لم تنتج عنه وحده إذ تدعمها الزيادة في حجم السكان، الذي تدعمه السياسات الاقتصادية والاجتماعية لثورة يوليو خصوصاً، وهذا الحجم مؤثر وراسم لنمط الحياة بجوانبها المختلفة.

كمثال على أثر ارتفاع معدل الحراك الاجتماعي يضرب جلال أمين مثلاً من التغير في الخطاب الديني حيث نتج شعور بالإحباط لشرائح واسعة في المجتمع وهي ترى صعود كثيرين ممن كانوا ضمنها لطبقات أعلى وفشلها في اللحاق بهم، مقارناً بين حالة كان فيها الخطاب نفسه يوجه لمجموعة محدودة من الناس المتعلمين يقوم به خطيب مثقف وحالة يوجه فيها «داعية إسلامي» بتعليم متواضع هذا الخطاب إلى ملايين الناس. تؤثر ظاهرة «الجماهير الغفيرة» على جوانب الحياة كافة: السياسية والثقافية والاقتصادية والعلاقات الاجتماعية، فما كان يقدم سابقاً لمجموعة محدودة

العدد من الناس من الخدمات يختلف عن تقديم هذه الخدمات لفئات واسعة ستكون مناسبة لذوق وإمكانيات وخصائص هذه الفئات الواسعة. مثلاً انخفض مستوى المقالات الصحفية بانخفاض السوية التعليمية للقراء.

ترى المؤلفة أن وصف جلال أمين لعصر الجماهير الغفيرة هو وصف صحيح ويحتاج لتحليلات أعمق، وقد بين جلال أمين أن الظاهرة لم تقتصر على المجتمع المصري بل كانت ظاهرة عالمية أطلق عليها أمين وصف «سيطرة العصر الأمريكي» «حيث أثرت هذه الظاهرة على الشكل العام للحياة البشرية ككل، ووجهت العلوم والاختراعات والخدمات باتجاه يتوافق مع متطلبات الجماهير الغفيرة وما يناسبها وكان لها أثره الواضح والمؤلم في أحيان كثيرة على العالم ككل وليس على مجتمع بعينه (ص ٩٨)». في نهاية الفصل تقف الكاتبة وقفة نقدية هامة مع آراء جلال أمين وتفسيره للتغيرات الاجتماعية، فهي ترى أن الحراك الاجتماعي رغم أثره لا يكفي لتفسير هذه التغيرات لأن جلال أمين نفسه ذكر «العصر الأمريكي» في أكثر من موضع وإن لم يربطه بالحراك الاجتماعي، فهذا العصر صبغ العالم بصبغته الواضحة، وسيطر النموذج الأمريكي على نواحي الحياة على أنه النموذج الأكمل مما كان له آثار واضحة على نمط العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وتغير القيم، ودراسة هذه الآثار تولاها مفكرو التيار التأصيلي «الذين سعوا لمناقشة تلك المسلمات الفكرية المسيطرة، والتي ترى في ذلك النموذج الأمريكي النموذج الطبيعي والصحيح (ص ٩٩)».

تذكّر الكاتبة بحديث جلال أمين في كتاب «رحيق العمر» عن تأثير هذه السيطرة النفسية على مجتمعاتنا عندما تكلم عن الانفتاح الاقتصادي، فخطورتها لا تكمن في مجرد طرد عناصر الإنتاج من ميدان إشباع الحاجات الأساسية إلى إشباع «حاجات» ما كانت لتخطر على البال ولا في مجرد أنها تطرد القوة الشرائية المحدودة من سوق الحاجات الأساسية إلى سوق السلع الأجنبية، بل هي تكمن في أن «الأجنبي «يغزوك داخل نفسك» ليطرد منها أي رغبات أو ميول أو قيم تتعارض مع الرغبة في استهلاك السلع التي يعرضها عليك (ص ١٠٠)». إن الدول الصناعية لا تواجه فقط مشكلة ضعف قدرة الدول الفقيرة على شراء ما تريد بيعه، بل تواجه أيضاً مشكلة ضعف رغبة سكان هذه الدول في شراء سلعها. وكما أن عناصر الإنتاج والقوة الشرائية محدودة فكذلك النفس البشرية ذات طاقات محدودة فهي لا يمكن أن ترغب في الشيء ونقيضه، فإن أردت تعليم العربي استهلاك أشرطة الموسيقى الأجنبية عليك صرف اهتمامه عن الموسيقى العربية، ولتعلمه استهلاك المعمار الغربي عليك تعليمه كراهية المعمار الإسلامي، ولكي تلقنه الرغبة في اقتناء السيارة الأمريكية الفارهة عليك أن تعلمه العديد من الرغبات والميول التي تتعارض مع عادة استهلاك السيارة الخاصة (ربما يعني عادة الإبقاء على السيارة حتى استهلاكها) . «وبكلمة واحدة إذا أردت أن تخلق مستهلكاً جيداً ومضموناً للسلع الغربية فعليك أن تخلق أولاً شخصاً غربي الفكر وغربي الثقافة (ص ١٠١)».

تستنتج المؤلفة أن جلال أمين يعي إذن تماماً أن «الحراك الاجتماعي لم يكن ليحدث كل هذه التغيرات في المجتمع لو لم يرافقه ذلك الانهزام الداخلي، إن صح التعبير، أمام النموذج الأمريكي المميز بخصائصه المادية الواضحة وخططه المدروسة، التي هي في النهاية نابعة من فكر مادي استهلاكي، يقيم كل شيء وفق معيار تسليعي نفعي، ويصبغ العالم بلون حضاري واحد، أصبح هو المسيطر والغالب على العالم ككل. وهنا يلتقي جلال أمين مع التأصيليين الذين يعملون ضد النماذج الحضارية المفروضة (ص ١٠١)». وهذا تحليل سليم في اعتقادي، وإن كان جلال أمين يبدو في الظاهر متحاملاً على الشرائح الصاعدة من أسفل أي الأغنياء الجدد لصالح الطبقات المالكة القديمة، فإنه في البعد العميق لتوجهه يقف مثل بقية التأصيليين ناقداً لتهشيم البنى التقليدية للمجتمع لصالح أشكال حديثة مشوهة.

علي شريعتي والوعي المقاوم:

تعرض المؤلفة في هذا الفصل كتاب علي شريعتي «أمي...أبي...نحن متهمون»، وشريعتي كما نعلم مفكر إيراني ولد عام ١٩٣٣ واغتاله نظام الشاه عام ١٩٧٧.

ترى المؤلفة أن شريعتي جعل كتبه «وسيلة لبث فكرة مقاومة الخطأ والإيمان بالإمكانات الكامنة في الشعب، تلك الإمكانات التي لن تظهر ما

لم يحفزها الوعي والفهم الصحيح للدين ولمفاهيمه الفاعلة» (ص ١٠٣).
يعرض شريعتي في الكتاب نقد الشباب لفهم الكبار للدين، هم لا يفهمون المعاني الحقيقية لتعاليم الإسلام، فصلاتهم مثلا نوع من الرياضة التكرارية لا أثر فيها للأخلاق أو لتصحيح النية أو صحة العمل، وهم لا يفهمون معاني ألفاظها وأركانها وفلسفتها الحقيقية وهدفها الأساسي.

يبدأ شريعتي بعد ذلك بتوضيح المعاني الحقيقية لهذه التعاليم فيتحدث عن روح الإسلام وفكرته ونظامه.

لكن شريعتي لا يتكلم فقط عن عوام واقعين في أسر الخرافة والعقائد الممسوخة والجهل والجمود، بل يتكلم أيضاً عن مفكرين «يتحدثون مع أنفسهم بعيداً عن الناس وفي أبراجهم وقلاعهم المغلقة... يتحدثون مع أنفسهم ويضحكون من جهل العوام... وقلوبهم راضية وهم راضون عن أنفسهم... لكن كل ما يتحدثون به إلى أنفسهم هو مجرد أوهام وتقييم متسرع وقياس مع الفارق ومفكرونا فقط هم الذين يحسون أنهم لا يفتؤون يفكرون وإلا فإنهم لم يوضحوا أي شيء للناس والسبب هو أن الأمر ليس واضحاً لهم هم أنفسهم، إنهم تماماً كالعوام في تلقيهم للقضايا العقائدية والتقليدية والدينية لمجتمعهم وتاريخهم وثقافتهم (ص ١٠٦)».

تقدر المؤلفة في أفكار شريعتي أنها كانت تهدف لتصحيح المفاهيم ونشر الوعي بين الشباب مع إيمانه بحس الشعب الفطري السليم. كان شريعتي

يرى أن الشعب يجب أن يؤمن بنفسه ويثق بإمكاناته لأن ما عنده هو أغلى من المعرفة والعلم. «المعرفة النفسية أو الدراية أو النباهة» عنده فوق معرفة الفلسفة والعلم والصناعة لأنها تري الإنسان نفسه وتعرفه بذاته وتلفت انتباهه إلى قدره وقيمته.

كافح شريعتي احتقار الجيل لنفسه «فسياسة الاستعباد والاسترقاق تقتضي التحقير أولاً، أي يحقر الذي يراد استرقاقه، حتى يظن أنه من طبقة دنيا وأسرة منحطة، ثم يتقبل الذلة بكامل الرحب، ويلجأ للعبودية والاسترقاق (ص ١٠٦) (لعل الكلمة العربية المناسبة هنا هي«يركن»)».

وهذه العملية التي وصفها شريعتي مع العملية التي تقود إلى الاستلاب سماها الفقير لله مرة «السلبنة».

يدعو شريعتي إلى وعي سياسي يعرفه كما يلي: «شعور الفرد بمرحلة المصير التاريخي والاجتماعي للمجتمع، وعلاقته المتقابلة بأبناء شعبه وأمته، والشعور بانضمامه وارتباطه بالمجتمع، وشعوره بمسؤوليته كرائد وقائد في الطليعة من أجل الهداية والقيادة والتحرير والحركة الشاملة تجاه شعبه وأمته (ص ١٠٧)».

يتكلم شريعتي عن مفهوم معاكس لمفهوم «النباهة» وهو مفهوم «الاستحمار»، حيث يعمل المستعمر على تغيير الأولويات وشغل الشعب عن الأمور المهمة بالأمور التافهة بحجج مختلفة وأساليب تجعله يشك

بنفسه وبقدراته: «إن المستعمرين لا يدعونك لما تستاء منه دائماً، فيثيرون انزعاجك فتنفر منهم إلى المكان الذي يجب أن تصير إليه، بل يختارون دعوتك حسب حاجتهم، فيدعونك أحياناً إلى ما تعتقده أمراً طيباً من أجل القضاء على حق كبير، حق مجتمع أو إنسان، وأحياناً تدعى لتنشغل في حق آخر، فيقضون هم على حق آخر هو أولى. عندما يشب حريق في بيتك، ويدعوك أحدهم للصلاة والتضرع إلى الله، ينبغي أن تعلم أنها دعوة خائن، فكيف إلى عمل آخر؟ فالاهتمام بغير إطفاء الحريق والانصراف عنه إلى عمل آخر ما هو إلا استحمار وإن كان عملاً مقدساً أو غير مقدس (ص١٠٨)».

يتكلم شريعتي هنا عن ما سماه كاتب هذه السطور سابقاً «السلوك المناسب» فوظيفة التضليل الاستعماري أن يصرف الشعب عن هذا السلوك إلى «سلوك غير مناسب»، وكنت في مكان آخر قلت إن «السلوك المناسب» ليس له طابع مطلق بل هو يتعلق بالهدف الذي يطرحه المجتمع على نفسه، وفي مثال شريعتي لا شك أن الصلاة «سلوك مناسب» في موقف آخر غير موقف الحريق.

احترام شريعتي للشعب ورؤيته أن عنده خصلة ستكون هي الكلمة الفاصلة في النهضة وهي خصلة الفطرة والحس السليم والنباهة تجعله في نظر المؤلفة «مختلفاً عن كثير من المفكرين الذين لا يرون خيراً في المجتمع ويعتبرونه جاهلاً ويعولون كثيراً على العلمية والعقلانية والأساليب الغربية في التقييم السلوكي للمجتمعات والتي على أساسها يتم تصنيف

تلك المجتمعات بأنها متقدمة أو متخلفة (ص ١٠٨)». وكان شريعتي يجاهر بانتمائه إلى فئة المثقفين الملتزمين بالناس ومبادئ الدين، وأنه نشأ في منطقة فقيرة وفي عائلة لا مال ولا نفوذ لها «فأنا أحس من أعماقي بأن أجدادي في التاريخ، هم أولئك الذين خاضوا أصعب معاركه وعانوا الفقر والحرمان من أجل صنع مآثره (ص ١٠٨)».

ترى المؤلفة أننا بحاجة لعلماء ومفكرين من أمثال شريعتي يؤمنون بقدرات الناس ويدرسون تحركاتهم الاجتماعية وأساليب تعاملهم مع المؤثرات الكثيرة التي يتعرضون لها، وتعود المؤلفة في نهاية الفصل عن شريعتي إلى رأيها في أن مجتمعاتنا تبدي مقاومة للتأثر الكامل بالغرب، وهي تصبغ ما تأخذه من الغرب بصبغتها الخاصة.

لا شك أن الكاتبة على حق حين تصف فكر شريعتي بأنه «فكر مقاوم» لأن همه الأساسي كان استنهاض همة الشعب لطرد الاستعمار وأذياله المحلية الحاكمة، وقد كان يرفع الرفض إلى درجة القيمة الأكبر للإنسان: «إن أكبر قيم الإنسان هي تلك التي يبدأ منها «بالرفض» و«عدم التسليم» اللذين يتلخصان بكلمة «لا»، ومنها بدأ آدم أبو البشر[1]». وقد كان يرى (مثل فانون، وهو كان يعرف فانون ويحترمه) أن مقاومة الحفاة الذين لا يقرؤون ولا يكتبون ستتغلب على الغرب المدجج بالأسلحة المادية والمعنوية

١- مجموعة الآثار الكاملة (١٣) الشهيد الدكتور علي شريعتي، «النباهة والاستحمار»، دار الأمير، بيروت ٢٠٠٤، ص ٧٦.

والعسكرية: «هذا الحافي الجائع، الذي قدر له أن يبقى فقيراً، عريان، مريضاً، لكنه في الوقت نفسه تسلح بسلاح واحد هو «الفكر» و«الإيمان» و«العقيدة» له هدف واحد جعله يقاتل ذاك الإنسان فيتغلب عليه رغم كونه أمياً[1]».

في الفصل الذي عنوانه «نحو وعي جديد» كنت سميت هذا النوع من التفكير «الوعي المقاوم» لأنه يكافح لأجل دفع الناس إلى المقاومة، وهو يقف في مواجهة نوع آخر من الوعي يمثله مثلاً مالك بن نبي، الذي لا يرى مدح العري والجهل، بل يرى الكفاح للتخلص منهما على الطريق المؤدي إلى القضاء على القابلية للاستعمار ثم الاستعمار نفسه[2].

ولكنه كما رأينا لا يغفل جانب العودة إلى تغيير أفكار المجتمع، وإن كان يركز على تغيير تلك البنى الفكرية التي تسبب الخضوع والاستسلام للظالمين. يرى شريعتي أن العقيدة التي تعيد للمجتمع ثقته بنفسه لها الأولوية على محاولة الحصول على «الصنعة والاقتدار والرأسمالية» مستشهداً بفانون: «كما يقول فانون إن المجتمعات المتأخرة لها مصير متشابه،

---

١ ـ مجموعة الآثار الكاملة (١٣) الشهيد الدكتور علي شريعتي، «النباهة والاستحمار»، دار الأمير، بيروت ٢٠٠٤، ص ٦٦.

٢ ـ انظر مناقشة لهذا الموضوع في: الفصل الموجود في هذا الكتاب «نحو وعي جديد»، قارن مع نقد مالك بن نبي اللاذع في كتاب «شروط النهضة» للطالب الذي قال في مأدبة لطلاب الجامعة «إننا نريد حقوقنا ولو مع جهلنا وعرينا ووسخنا»! (مالك بن نبي، «شروط النهضة»، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٤، ص ٣٩.

وحاجة واحدة، وانتخاب واحد، لأنها تواجه قدرة متشابهة في زمان واحد ومشترك. إما أن يختار «الفكر» أولاً، أو الحضارة من غير «الفكر»، وأعني «بالحضارة» الشيء الذي يخرجه المتحضرون لنا. وقد كشفت لنا التجارب طيلة الثلاثين أو العشرين سنة الأخيرة، وحتى في الأربعين أو الخمسين سنة الماضية، أن المجتمعات التي بدأت من نقطة عقائدية، وتحركت بعد تحقق وعيها الفردي والاجتماعي، قد وقفت اليوم في صف القدرات التي تصنع الحضارة العالمية. لكن المجتمعات التي اقتدت بالحضارة الغربية بدون وعي اجتماعي، أو شعور إنساني بالوعي الفردي وبدون عقيدة بل بمجرد نهضة كاذبة، قد ظلت مسخرة للحضارة الغربية، مستهلكة على الدوام، خاضعة للذل والعبودية تحت سيطرة الغرب[1]».

---

١. علي شريعتي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٩. في هامش الترجمة نجد مقارنة بين هذا الرأي لشريعتي ورأي مالك بن نبي أن عالم الأفكار هو الذي يجلب عالم الأشياء لا العكس، والمثال الذي ضربه مالك هو ألمانيا بعد الحرب التي هدم عالم الأشياء فيها فاستعادته لوجود عالم الأفكار، والمقارنة بين الرأيين تبدو لي سوء فهم، لأن شريعتي انطلق من أرضية فكرية مختلفة عن أرضية بن نبي، فالأول يركز على بناء الوعي المقاوم بينما يركز الثاني على بناء وعي حضاري يقاوم القابلية للاستعمار، وقد سخر مالك بن نبي في أحد المواضع من ثورية فانون المتأججة في «المعذبون في الأرض» ومديحه المفرط لدور الكفاح المسلح في بناء الشخصية الجديدة لابن المستعمرات: «يحصر معنى الثورة في مجرد عمل من أعمال العنف، ولعل المؤلف بدون أن يدري قد خلص الزعماء وصغار الزعماء من همّ التفكير، وخصوصاً من عقدة الذنب تجاه الأفكار المخدوعة، ولكن الأفكار المخذولة تنتقم وانتقامها ظاهر للعيان في العالم الإسلامي» (مالك بن نبي، «مشكلات الحضارة»، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، ترجمة محمد عبد العظيم علي، مكتبة عمار، القاهرة،١٣٩١هـ – ١٩٧١م، ص١٧١)

في هذا الفصل تتناول المؤلفة بإيجاز وصف مالك بن نبي للوسائل التي يحارب بها الاستعمار الأفكار الفاعلة في البلدان التي يريد إبقاءها على حالها لا تنهض من كبوتها، ومن تلك الطرق استغلال جهل الجماهير وتحريضها ضد المفكرين الذين يعملون على إنشاء هذه الأفكار ونشرها بين الناس وتفعيلها.

يستخدم الاستعمار كما تقول المؤلفة تلك الخصلة التي هي القابلية للاستعمار لجعل أطراف كثيرة تخدمه بعلمها أو بدون علمها.

تتكلم المؤلفة عن كتاب بن نبي «الصراع الفكري في البلدان المستعمرة» والذي عرض فيه لتجارب مر بها هو شخصياً عن «مراصد الاستعمار» التي تعمل على خنق الأفكار النهضوية الفاعلة وتشويهها لمنع وصولها إلى الناس.

وبهذه المناسبة تتكلم المؤلفة عن مقال يهاجم مالك بن نبي يذكّر بالفعل بأوصاف مالك للأساليب الخبيثة التي يلجأ الاستعمار إليها لتشويه سمعة مفكر نهضوي ما لحجب أفكاره عن الفعل والتأثير. كاتب المقال في مجلة ثقافية مصرية حاول أن يربط بين الدعوة في العالم لتأييد «إسرائيل» وبين صدور كتاب بن نبي «الظاهرة القرآنية». توضح المؤلفة أن هذا الربط لا أساس له فالكتاب كان يهدف إلى أن يتيح للشباب المسلم فرصة التأمل الناضج في الدين وإلى اقتراح إصلاح مناسب للمنهج القديم في تفسير

القرآن الكريم، إنه «يتوجه للشباب المسلم الذي وقع تحت تأثير كتابات المستشرقين حتى صار يتجه للمصادر الغربية حتى فيما يخص معارفه الإسلامية الشخصية سواء أكان هذا بسبب فقر مكتباتنا أم لمجرد التجانس والقرابة العقلية (ص ١١٣)».

فوق الطعن بالكاتب والكتاب شوه المقال الذي تتحدث عنه المؤلفة رأي مالك بن نبي في تحريم الخمر بصورة فاضحة، ثم شكك في عقيدة مالك بن نبي وتتساءل الكاتبة إن كان المقال يريد التشكيك في بن نبي وفي المترجم عبد الصبور شاهين فقط أم هو يريد أيضاً الطعن في محمود شاكر الذي قدم للكتاب؟ وتنهي هذا الفصل القصير بالترحم على مالك «الذي قاتل وحيداً وما زال يقاتل بأفكاره الفاعلة التي لن تموت ما دام هناك من يقرأ بنزاهة ويبحث بصدق وتجرد بعيداً عن أهواء شخصية ساذجة أو خبيثة (ص ١١٧)».

الفكر العربي المعاصر المريض!

في هذا الفصل الأخير من الكتاب تقدم الكاتبة نقداً لكتاب جورج طرابيشي «المرض بالغرب، التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي».

تمهد المؤلفة لنقدها لكتاب طرابيشي بالحديث عن كتابات كثيرة تكلم فيها المؤلفون عن «أزمة» أو «إشكاليات» أو «معضلات» أو «مشكلات» أو «تحرير» إلخ.. لهذا الفكر العربي.

وجد الباحثون كما تقول أن مقولات هذا الفكر تدل على سوء فهم، وعدم استيعاب، وخلط، ووعي زائف واستلاب. بعض المفكرين رصد حالة من العجز والضعف والشحوب.

جورج طرابيشي من بين هؤلاء كتب عن مرض نفسي في هذا الفكر فقرر في الكتاب موضوع الفصل أن يحلل هذا الفكر تحليلاً نفسياً، ويشخص حالة من العصاب الجماعي العربي ناتجة عن رضة حزيران ١٩٦٧. والمصطلحات النفسية استخدمها كاتب آخر هو غريغوار مرشو الذي كتب عن «الفصام في الفكر العربي المعاصر». والكاتبة ترى أن مرشو يختلف عن طرابيشي في أنه لا يعمم حالة المرض على الفكر العربي كله، وإن كان هو أيضاً يجده في تيارات كثيرة.

لا تريد الكاتبة نفي وجود مشاكل وعلل في الفكر العربي ولكنها تريد الوقوف أمام الأدوات التي استخدمت في «تشخيص وتحليل هذا الفكر (ص ١٢٠)».

تلخص الكاتبة مقولات الكتاب، ورأيت هنا أن لا أعيد هذا التلخيص تاركاً القارئ لقراءته بنفسه في هذا الفصل النقدي أو في كتاب طرابيشي نفسه، مكتفياً باستعراض النقاط التي نقدت فيها المؤلفة هذا الكتاب الأخير:

١- ترى المؤلفة أن طرابيشي نفسه قال عن الظواهر الإنسانية أنها

«متعددة التعين وقابلة بالتالي للتفسير بأكثر من كيفية واحدة» ولذلك فإن من الممكن أن نصف جانباً من الخطاب العربي المعاصر بطريقة، ولكنها لا تصلح لتناول جانب آخر منه، فضلاً عن أننا لا نستطيع التعامل مع الجماعة كما الأفراد.

٢- يرى طرابيشي أن ثمة عصاباً جماعياً أدى إلى نكوص الفكر نحو التراث مما يجعل الأمر يبدو وكأنه وباء اجتاح جميع أطياف الفكر العربي بعد رضة حزيران، لكنه بهذا تجاهل الكتابات التي توجهت بعد الهزيمة في اتجاه يناقض اتجاه الدعوة للعودة إلى التراث، ويدعو على العكس إلى الاندماج بالغرب والأخذ بالحداثة ومن هذه الكتابات كتاب قسطنطين زريق «معنى النكبة مجدداً»، وكتاب صادق جلال العظم «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، وطرابيشي يذكر كتابات ياسين الحافظ ولكن على أنها استثناء.

تستشهد المؤلفة بأسعد أبو خليل الذي قال في مقال في جريدة الأخبار في ٣ أيار/ مايو أن ما يجمع هذه الأصوات الناقدة هو الاتفاق على لوم العرب على مبالغتهم في تحميل المسؤولية للغرب وعزو المسؤولية للعوامل الداخلية والتقليل من دور المؤامرات الخارجية. «فكيف تجاهل جورج طرابيشي هذا الفكر العربي المعاصر الذي كان بشكل أو بآخر يعتبر أن من أسباب هزيمتنا رجعيتنا! (ص ١٣٨)».

٣- مع أن جورج طرابيشي ميّز في كتابه «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة» بين طرق التيارات الأربعة: الماركسي والقومي والفلسفي (أو الإبيستومولوجي) والسلفي في تناول الّتراث، إلا أنه في تشخيصه للعصاب الجماعي لم يميز بينها ولم يوضح طريقة كل منها في النكوص نحو هذا التراث. هو يقول في «مذبحة التراث» إن الرغبة في تضميد الجرح النرجسي أدت في طور أول إلى تضخم في أيديولوجيات الثورة الحارقة للمراحل وأدت في طور ثان بعد هزيمة ٦٧ إلى نقل الصراع الأيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور أيديولوجيا تراثية خالصة تريد الاستغناء عن أي أيديولوجيا «مستوردة» لتنزل التراث نفسه منزلة الأيديولوجيا. تقول المؤلفة إن هذه التيارات إذن «استخدمت التراث لإثبات أيديولوجيتها هي» ويمكن القول إن رجوع هذه التيارات إلى التراث ليس نكوصاً لاواعياً سببته الرضة، بل هو استخدام للأيديولوجيا الخاصة تحول مع الوقت إلى أيديولوجيا تراثية خالصة، بحسب طرابيشي في مقابلة معه فالسلفي يريد من التراث ما يتوافق مع أيديولوجيته فينتقي من التراث بعضه وينفي عن بعضه الآخر أصالته (فهو متأثر باليونان أو الهند أو المسيحية..) ويستبعد شعراء كأبي نواس وبشار بن برد من التراث.

٤- حتى على أرضية فرضية الجرح النرجسي ترى الكاتبة أن تيارات الفكر العربي يمكن تحليلها بطرق أخرى مثل طريقة غريغوار مرشو الذي

شخص حالة فصام في الفكر العربي المعاصر ابتدأت منذ أن تمفصل الاتصال الثقافي بين الجماعات والمجتمعات على آليات مؤدية إلى انمحاء الثقافة المحلية لحساب الثقافة المسيطرة وانتهاء هذه الخبرة إلى نفي الاختلاف وإدانة استقلال الثقافة المحلية من أجل احتوائها وإلحاقها بعلاقة سيد/ عبد.

ترى المؤلفة في ملاحظة هامة أن تشخيص حالة الفكر العربي لا يمكن أن تجري دون تحيزات سابقة ناشئة عن أيديولوجية الباحث نفسه، وهو ما لم ينكره طرابيشي عندما قال إنه داخل اللعبة وأن الذات التي تحلل هي في نهاية المطاف جزء من الموضوع الذي تحلله. وتقول إن ما جرى بعد أحداث ١١ أيلول أكد أن الاندماج الحضاري ليس أكثر من تمكين الهيمنة الأمريكية على العالم.

٥- حين تحدث طرابيشي عن وجوب الاندماج بالحضارة الغربية وأن أي حديث عن تعدد حضاري هو ضرب من الخيال فهذا في نظر المؤلفة «يحمل في طياته كثيراً من التقرير»، لأننا لا يمكن أن نتجاهل كيف فرضت هذه الحضارة نفسها، ولا أن نتجاهل الآلة الإعلامية وأساليبها في ترسيخ مفاهيم معينة، وتعيد الكاتبة هنا القارئ إلى كتاب نعوم تشومسكي «هيمنة الإعلام الإنجازات المذهلة للدعاية».

٦- تذكّر الكاتب بتحليلات لعبد الوهاب المسيري في كتابيه «العالم من منظور غربي» و«الإنسان والحضارة»، المسيري يقول إن النموذج الحضاري الغربي ليس له علاقة بواقع الشعوب الأخرى وهو غير قادر على التفاعل مع هذا الواقع، ويؤدي تبنيه أحياناً إلى تدميره، ويدافع المسيري عن النماذج التفسيرية المركبة التي تأخذ في الاعتبار عناصر عديدة منها السياسي والاقتصادي والمعرفي إلخ.. لتفسير الظواهر الإنسانية، وعندما نقول إن التعدد هو ضرب من الخيال ونكوص وارتداد فهذا يعني أننا تجاهلنا عناصر حضارية عديدة موجودة في العالم وحكمنا حكماً قاصراً يستند إلى عنصر أو مجموعة عناصر ويتجاهل عناصر أخرى لا تكتمل الصورة بدونها.

تستشهد المؤلفة أيضاً بكلود ليفي شتراوس الذي كان يحلم بأن يسود الإخاء والمساواة بين البشر دون القضاء على تنوعهم، وهو يقول إن العصور الخلاقة الكبرى نشأت حين كان التواصل بين الأطراف المتباعدة كافياً لتوليد الحوافز ولكنه لم يلغ الحواجز بحيث يقضي على التنوع.

تقول المؤلفة أخيراً إنها تستغرب كيف يدعو إلى تبني النموذج الحضاري الغربي مع أنه يقول إننا بحاجة إلى «أن نزرع البذور من جديد لا أن نقطف الثمار». وترد على طرابيشي الذي يقول بأن ثمار الحضارة الغربية قابلة للنقد شرط ممارستها قبلاً بالقول: «ما الذي يدفعني لحرق يدي بالنار حتى أستطيع القول إن النار تحرق اليد؟ (ص ١٤٥)».

ترى المؤلفة أن الحضارة التي يجب أن نزرع بذورها في مجتمعاتنا هي التي تحترم الإنسان ولا تجعله شيئاً مادياً متمركزاً حول ذاته وتغير السلوكيات الانحطاطية وتحافظ على قيمنا وأخلاقنا وهويتنا، وانطلاقاً من مرتكزاتنا الأخلاقية وفضائلنا الدينية نصنع نموذجنا الحضاري الخاص الذي لا يستلب لأي نموذج آخر ولا ينعزل في الوقت نفسه عن العالم، بل يشارك في إعمار الكون بعدل ورحمة ورقي أخلاقي ومعرفي لخلق المجتمع التراحمي.

صنع النموذج الحضاري الخاص ورفض النماذج المفروضة: هذا ما يدعو إليه كتاب رغداء زيدان، وهو لا يتوجه إلى قارئ محايد أو هاو للقراءات النظرية الخالصة، بل يتوجه إلى فاعل عربي جديد سمته الأولى الالتزام والانحياز للمجتمع.